XIIIe Année — No 45-46 1953 — Fascicule I-II

DIRECTEUR :
R. P. CAYRÉ, A. A.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE AUGUSTINIENNE

REVUE TRIMESTRIELLE

publiée avec le concours du "Centre national de la Recherche Scientifique"

ÉTUDES

BIBLIOGRAPHIE



ÉTUDES AUGUSTINIENNES
LORMOY
PAR MONTLHÉRY (SEINE-&-OISE)

P. LETHIELLEUX, ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10
PARIS - VIE

V. 13
1953

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE AUGUSTINIENNE

DIRECTION ET RÉDACTION

Rédaction : Etudes augustiniennes, Institut Saint-Augustin, Lormoy par Montlhéry (Seine-et-Oise), France.

Programme : Revue d'information et de recherches historiques et doctrinales, en relation avec l'œuvre et la pensée de saint Augustin.

Dépôt et Administration :

P. Lethiélleux, Éditeur, 10, rue Cassette, Paris (6e) Compte postal PARIS 21.44.

Le prix de l'abonnement 1953 a été fixé à 800 fr. pour la France; 1.000 fr. pour les autres pays.

Les abonnés de France qui n'ont pas encore réglé leur abonnement trouveront dans ce numéro un chèque postal.

Les abonnés des autres pays recevront une facture.

Si vous ne désirez pas renouveler votre abonnement pour 1953, prière de nous en avertir par une carte datée et signée lisiblement, avec la mention : Abonnement 1953 *Année Théologique* non renouvelé.

Pour le CANADA, s'adresser à "BENOIT BARIL", 4234, rue de la Roche, MONTRÉAL, 34.

Pour l'ITALIE, s'adresser à PIA SOCIETÀ S. PAOLO, Centro librario internazionale, via Pio X, 8, ROMA.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE

Abbaye Saint-Wandrille de Fontenelle, Éd. de Fontenelle, Saint-Wandrille, 1952, 23 × 18, 47 p.

AUGUSTIN (S.) : **Bekenntnisse**, übert. von C. J. Perl, Paderborn, F. Schöningh, 1952, 16 × 11, 411 p.

— **Das Gut der Witwenschaft** (übert. von Dr A. Maxsein), Würzburg, Augustinus-Verlag, 1952, 21 × 15, 58 p.

— **De magistro** (Intr. di M. Casotti, trad. di A. Faggi), Brescia, « La Scuola », 1951, 19 × 13, 201 p.

— **Confessioni** (Intr., trad. e note di P. Rotta), 7e ed., Brescia, « La Scuola », 1937, 19 × 13, 340 p.

— **Obras de San Agustin** (en edic. biling.), t. IX, **Tradados sobre la gracia** (2°), 1a vers. esp., int. y notas de los P. V. Capanaga G. Erce, Bibliot. de Autores cristianos, Madrid, La Edit. catolica, 1952, 20 × 13, 780 p.

(suite page 3 couverture).

1953 Fascicules I - II

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE AUGUSTINIENNE

Le Mystère du Temple de Dieu et l'économie de sa Présence dans le Monde*

Sommaire. — I. Les trois habitations de Dieu.
II. L'Église corps du Christ et temple spirituel.
III. Les sacrements du temple spirituel.

I

Parce que Dieu *est* amour, son dessein est de se communiquer et d'être avec sa créature le plus intimement possible. On dirait qu'il lui répugne d'être seul. Ce n'est pas que son isolement soit une solitude de pauvreté et de délaissement. Dieu est solitaire parce qu'il est seul saint, seul Très-Haut et qu'il se suffit à lui-même. Il est avec lui-même, infiniment heureux. Il réalise en lui-même un mystère de communication et de communion. Il est, par une double procession où la relation d'origine n'empêche pas la parfaite communauté de perfection, de vie et de gloire, — Père, Fils et Saint-Esprit. Mais il ne contient pas son amour en lui-même. Il pose d'autres êtres en dehors de soi, les mots « en dehors » n'ayant d'autre sens ici que d'affirmer que ces êtres n'existent pas de l'existence même de Dieu mais d'une existence propre, évidemment limitée et toute dépendante. Dieu, par amour, fait exister d'autres êtres que lui, qui ne « sont » qu'en vertu de la relation par laquelle ils se fondent en lui ; les choses visibles et invi-

* On pourra évoquer beaucoup de pages de saint Augustin à propos de cette étude, notamment l'Epître 187 (à Dardanus) ou *Liber de præsentia Dei.* [NDLR].

sibles dont l'ensemble constitue ce monde duquel nous faisons partie. Nous nous trouvons, précisément, à la ligne frontière du visible et de l'invisible, du corporel et du spirituel. Désormais, l'histoire profonde de la création sera celle des communications par lesquelles Dieu réalisera en elle une présence de soi de plus en plus intime.

Les théologiens, saint Thomas en particulier, distinguent trois façons, pour Dieu, en profondeur et en intimité croissantes, d'être avec sa création[1]. Chacun de ces degrés ou de ces modes de présence constitue, pour le monde, une façon particulière d'être le temple de Dieu. Ces trois titres de communication et de présence s'enchaînent de telle façon que le premier porte le second et trouve en lui un couronnement inespéré, puis que les deux premiers portent le troisième, qui les comble et les achève au delà de leur visée.

La première présence de Dieu est celle dont il est avec les choses afin que, tout simplement, elles soient. Parce qu'elles sont telles ou telles, elles représentent un reflet dégradé de l'une ou l'autre perfection de Dieu, lui qui les réalise toutes de façon suréminente en une absolue simplicité. Pour exister, elles engagent la puissance créatrice. En sorte que Dieu est présent en toutes choses par sa puissance et selon une ressemblance, un apparentement lointains, mais réels. Présence distante, si l'on peut dire. Et pourtant, la causalité de Dieu, qui fait exister toute chose, étant Dieu lui-même, entraîne la présence de l'Essence divine qui ne peut pas ne pas habiter, dès là qu'il est sa création, le monde auquel elle demeure transcendante. Tout le cosmos, à cet égard, est un temple de Dieu, mais il l'ignore. Dieu l'habite par sa puissance sans l'habiter, si l'on peut dire, personnellement, comme un artiste

1. S. Thomas, *In I Sent.*, d. XXXVII, q. i, a. 2 ; *Com. in Coloss.*, c. ii, lect. 2 ; *Sum. theol.*, IIIª, q. i, a. 1, avec le commentaire de Cajétan, nº VII. Comp. encore *Sum. theol.* Iª, q. lxxiii, a. 1, ad. 1. Sans doute ne serait-il pas exagéré ou étranger à l'intention de S. Thomas de retrouver les trois modes ou degrés d'union à Dieu et de présence, respectivement dans les trois parties de la *Somme :* I, présence par la puissance créatrice, selon la similitude ; II, présence par la grâce, selon l'union à Dieu comme objet connu, aimé et possédé ; III, présence par l'union hypostatique, selon l'être. Ou encore : immanence générale de Dieu à sa création, immanence à sa créature raisonnable et libre, immanence singulière et suprême en Jésus-Christ.

est dans son œuvre et, pourtant, ne l'habite pas et n'est pas avec elle comme il habite dans son foyer et y est avec sa femme et ses enfants.

Cette seconde matière d'*être avec* est celle que réalise la grâce. C'est celle selon laquelle Dieu nous donne d'être avec lui en l'ayant lui-même comme contenu de la connaissance et de l'amour dans lesquels se réalise la vie d'un être spirituel. Ce qu'un homme peut vivre, la plénitude de joie qu'il peut éprouver à posséder par la pensée, par la présence, par l'union totale d'esprit et de cœur, quelqu'un qu'il aime, n'est qu'une image, mais est une image, de cette présence de Dieu en l'âme qui arrive à l'atteindre par la vie de la foi et de l'amour, que la grâce met en nous. La grâce, en effet, nous tourne efficacement vers Dieu de telle sorte que nous puissions le toucher et le posséder par la connaissance et par l'amour : oui, le toucher et le posséder, *lui*. Non pas une similitude de lui, mais sa Substance vivante. C'est pourquoi il peut y avoir, par cette voie, une vraie divinisation de l'homme ; mais cette divinisation ne sera parfaite que dans la connaissance immédiate de Dieu et par la charité telle qu'elle se déploiera dans le ciel[1]. Nous verrons, en fin de la présente étude, quelles seront les conditions eschatologiques du temple spirituel. Dès ici-bas, sur la base de la foi, dans l'obscurité et la précarité de notre état d'itinérance, les âmes saintes sont le temple spirituel de Dieu. Il est avec elles, non pas seulement comme un artiste avec son œuvre, mais comme un ami avec son ami, un époux avec son épouse, un père avec ses enfants. Il habite vraiment en elles, non plus seulement selon sa similitude, par puissance et causalité, mais selon sa substance et, si l'on peut dire, personnellement.

Il semble que Dieu ne puisse aller plus loin, *être* davantage *avec* sa créature. C'est pourtant ce qu'il fait en s'unissant personnellement et selon l'être même à l'humanité, dans le mystère de l'Incarnation. Dans la présence et l'habitation de grâce, Dieu est avec les justes selon sa substance, mais il ne s'unit pas à eux selon l'être même. Par un effet de la grâce, l'homme peut le toucher et l'avoir présent dans son âme comme

1. Voir sur ce point Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, Paris, 1951, p. 264, 271, 369 s., 492, 510 s., 542, 544.

l'objet vivant et réel de sa connaissance et de son amour. En Jésus-Christ, par contre, Dieu s'unit selon l'existence même à une humanité qui devient l'humanité du Verbe. L'immanence, l'habitation, est totale, ontologique. L'humanité, visible et sensible comme la nôtre, du Verbe Incarné, est ainsi temple de Dieu d'une manière si parfaite qu'on ne voit pas comment une créature pourrait être davantage temple de Dieu.

L'union par grâce est toute spirituelle. Les justes atteignent Dieu par des opérations spirituelles de connaissance et d'amour. L'union (hypostatique et selon l'être) de Dieu avec l'humanité en Jésus-Christ, réalise une habitation corporelle de Dieu au sein de notre monde. « En lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité ». (*Col.*, II, 9). Sans doute saint Paul met-il, sous ces simples mots, une richesse de sens qui assume plusieurs aspects : « corporellement », c'est « réellement », par opposition à ce qui est seulement ombre portée ou reflet[1] ; c'est aussi « dans un corps » et, puisque le corps, pour un Israelite, c'est l'homme lui-même, avec une insistance sur sa réalité et sa présence visibles, « corporellement » signifie l'humanisation ou l'Incarnation de Dieu, son entrée dans notre monde[2]. Vraiment, dans le Christ, une chair humaine devient le temple de Dieu, selon un mode d'habitation d'une intimité telle qu'il ne peut y en avoir de plus grande, puisque le lien entre l'homme et Dieu est ici celui de l'existence personnelle et que, quand Jésus pense et prononce : « Je suis le temple de Dieu[3], *le temple*, c'est son corps, mais le *Je* n'est autre que la Personne divine du Verbe.

Tout ceci est de la plus extrême importance. Le régime de réalisation du dessein de grâce, et donc, au delà de l'Incarnation, le régime d'existence de l'Eglise, qui découle de cette Incarnation, trouve ici sa loi profonde. Dans notre univers, l'action en vue du salut, les mouvements spirituels, ceux, par exemple, de conversion ou d'amour, doivent « prendre corps » pour avoir toute leur réalité. Une présence ou une union purement spirituelle, par les seuls actes de l'esprit, garde ici-bas quelque chose d'imparfait, d'intentionnel, de tendanciel, donc

---

1. Cf. v, 17. Dans ce sens, S. Augustin, *Ep.* 149, n. 2 et S. Thomas, *in loc.* (C'est seulement une des valeurs de l'expression que note S. Thomas.)
2. Ainsi Prat, Huby, etc.
3. Jean, II, 19-21.

quelque chose de la non-présence. Dieu, après nous avoir parlé par les prophètes, nous a parlé dans son Fils (*Héb.*, I, 2) ; le « Ego qui loquebar, ecce adsum » que Dieu prononce par le prophète Isaïe[1], et dont la liturgie fait une annonce de Noel, le « Moi qui parlais (de loin), me voici », trouve son accomplissement dans le « Verbum caro factum est », la Parole s'est faite chair, de saint Jean (I, 14), qui continue : Et elle a habité parmi nous. Tout le régime de l'Eglise est de même un régime de présence et d'action par un corps. Telle est notre « situation ». Un philosophe existentialiste a heureusement défini celle-ci : « Etre au monde à travers un corps[2] ». Notre « situation » chrétienne aussi, celle de l'Eglise, qui découle de l'Incarnation, comporte d'être à Dieu et aux hommes, et que Dieu soit avec nous, dans un corps et à travers un corps.

Nous rattachons ces considérations, qui appelleraient bien d'autres développements[3], au verset de l'*Epître aux Colossiens*, II, 9 et à la présence parfaite de Dieu en Jésus-Christ telle que la réalise l'union hypostatique. Mais cette présence n'est-elle pas limitée à l'individualité sainte de Jésus-Christ ? Le temple que constitue la présence *corporelle* de Dieu en cette humanité dont l'existence personnelle est celle même du Verbe, n'a-t-il été réalisé qu'une seule fois, en un point précis de l'espace et du temps, entre le *Fiat* de Marie à Nazareth, et le *Consummatum est* de Jésus, sur le Golgotha ? Certes, le corps que Dieu s'est uni est à jamais vivant, mais il est désormais au ciel, jusqu'aux jours du rétablissement de toutes choses (*Act.*, III, 21). Temple cosmique par action de la Puissance créatrice, temple spirituel par la vie de la grâce dans l'âme des saints, notre terre est-elle encore temple théandrique par la présence corporelle du Verbe Incarné ?

---

1. Isaïe, LII, 6. La traduction exacte du texte hébreu est : « Aussi mon peuple connaîtra mon nom ; en ce jour-là (il saura) que c'est moi qui dis : Me voici ». (Condamin.)

2. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*. Paris, 1945, p. 357 en n.

3. Nous comptons les proposer dans notre *Eglise, peuple de Dieu et corps du Christ*. Mgr Journet y fait souvent allusion, dans son *Eglise du Verbe incarné*, sous la catégorie de l' « action par contact ».

II

Sans doute faut-il avouer que non, puisque Jésus est désormais au ciel ; seul le temple eschatologique, avec de nouveaux cieux et une nouvelle terre, redeviendra pleinement pour nous le temple théandrique. Et pourtant, il faut répondre aussi que oui. Car, d'après l'Ecriture, le corps né de Marie et qui a pendu au bois ne mérite pas seul le nom de corps du Christ. Ce titre appartient aussi, en vérité, au pain eucharistié en mémoire de Lui, et à la communauté des fidèles, l'Eglise. L'exégèse, interprétant l'Ecriture[1], et l'histoire, nous restituant le sens de la Tradition où s'explicite l'Ecriture[2], sont même d'accord pour nous dire l'ordre dans lequel sont liées l'une à l'autre ces trois réalités, qui, en un sens, n'en sont qu'une. Elles n'en sont qu'une en ce sens qu'il y a, se réalisant en elles trois, un même et unique mystère, celui de Pâques, du Passage au Père[3]. Ce mystère, réalisé en un seul, mais pour tous, doit devenir celui de tous en un seul. Et le moyen par lequel ce qui s'est accompli dans le corps né de Marie passe dans le corps dit « mystique » (nous préférons le nommer « communionnel ») que nous sommes appelés à devenir, est le sacrement du corps du Christ, le mémorial de sa Pâque célébré dans le pain et le vin. Le corps physique du Seigneur, pris en nourriture dans le sacrement, fait pleinement de nous ses membres et forme son corps communionnel. Tel est l'enchaînement dynamique des trois formes d'un même mystère. Ainsi le corps sacré qui a été, entre l'Annonciation et la Croix, le temple

---

1. Voir le commentaire de J. Moffatt sur *I Cor.*, XII (p. 184) ; A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ*, p. 157, n. 5 ; *Corpus Christi*, dans *Mysterium Christi*, éd. by G. K. A. Bell et Ad. Deissmann. Londres, 1930, p. 225-244 (éd. allemande. Berlin, 1931, p. 273-296) ; L. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ.* Westminster, 2e éd., 1944, p. 330.

2. Ainsi s. Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, lib. XI, c. XI (P. G., 74, 559-560) ; s. Albert le Grand, *De Eucharistia*, d. I, c. VI.; d. III, tract. I, c. V, n. 5 (Borgnet, 38, 214 et 257), etc. Mais surtout, voir le beau livre du P. H. de Lubac, *Corpus mysticum* (*Théologie*, 3). Paris, 1944 (2e éd. 1949), qui, avec une magnifique érudition, nous a restitué ce sens profond de la Tradition.

3. Le livre dont la lecture est indispensable sur ce thème de l'identité du mystère parousiaque et du mystère pascal, est celui de F.-X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus, mystère du salut.* Le Puy et Paris, 1950.

parfait de Dieu sur la terre, la réalisation parfaite de la vraie Religion du Père, se forme, par l'action accordée de son Esprit et du sacrement qui contient son mystère essentiel, un corps total dans lequel il est comme la tête, et nous les membres. La pierre unique s'élargit, en quelque sorte, pour devenir un temple aux dimensions de l'humanité (cf. *Ephes.*, II, 21 et tout le passage : v. 19-22).

Ainsi le temple, c'est le corps du Christ, mais le corps du Christ n'est pas seulement Jésus-Christ, soit dans les jours de sa chair, soit en sa condition glorieuse : c'est aussi le pain eucharistié et la communauté des fidèles. C'est pourquoi nos églises sont des temples, elles aussi : elles sont le lieu qui abrite le corps sacramentel et le corps communionnel de Jésus-Christ, l'autel (le tabernacle) et l'assemblée des fidèles[1]. En vérité, il n'y a plus d'autre temple parfait que le corps du Christ, mais le corps du Christ est aussi sacramentel et communionnel.

Il faut bien voir, d'ailleurs, comment la perfection de la Présence de Dieu dans le corps du Christ assume les réalisations précédentes de cette Présence; comment le temple théandrique englobe et consomme le temple spirituel et le temple cosmique.

Saint Thomas note bien que la deuxième présence de Dieu, celle par la grâce, au titre d'objet connu, aimé et possédé, suppose la première, celle par la puissance, au titre de similitude ou de reflet, et que la troisième, par l'union dans l'être même, suppose, et la première, et la seconde[2]. Le temple théandrique ne suppose pas le temple spirituel de la grâce sans lui apporter un achèvement inespéré de dignité. La grâce, en Jésus-Christ, n'est pas une grâce quelconque (s'il en est de quelconque). Saint Jean nous dit qu'elle est comme celle qu'un fils unique tient de son Père (I, 14) : c'est une grâce de Fils de Dieu, une grâce filiale ; c'est une grâce du Verbe Incarné, la grâce d'une humanité sainte, dont le principe d'existence est la Personne même du Verbe. Et, de Jésus-Christ, cette dignité se communique d'une certaine manière à nous. Car, sans devenir les membres du Verbe, nous sommes les membres

1. Voir *La maison du peuple de Dieu*, dans *L'Art sacré*, n. 8-9 (août-sept. 1947), p. 205-220.
2. *I Sent.*, d. XXXVII, q. I, a. 2, ad 3.

de Jésus-Christ, dont le principe personnel d'existence est la Personne même du Verbe. Ainsi la grâce qui fait de nous des temples spirituels de Dieu est, elle aussi, christique, filiale, surtout lorsqu'elle nous est donnée dans la réception du corps sacramentel du Seigneur : « Comme mon Père m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra aussi par moi » (JEAN, VI, 57). La religion parfaite, le culte filial, qui existait, durant les jours de sa chair, en Jésus seul (et déjà aussi, à cause de lui, en sa Mère), existe désormais également en nous, ses membres et son corps[1]. C'est pourquoi l'Eglise dit que, par l'Incarnation qui réalise le temple théandrique, Dieu a restauré l'humanité en une condition plus admirable, « mirabilius reformasti[2]. »

Cette dignité se communique jusqu'au temple cosmique. Car toute la création est liée à l'humanité sainte de Jésus-Christ. Reprenant le vieux thème, important et profond, de l'homme-microcosme, les théologiens les plus rigoureux ont aimé souligner qu'en assumant et élevant la nature humaine, Dieu élevait la créature comme telle, car l'homme est à la fois esprit et matière ; en lui, tous les degrés des créatures et donc, comme le dit Cajetan, l'univers entier, sont élevés en une divine Personne[3]. Tant au point de vue biblique qu'au point de vue théorique et proprement théologique, ce qu'on peut appeler la valeur cosmique de l'Incarnation a bien d'autres appuis encore que l'idée de microcosme. Il est certain que le monde entier est entraîné dans le destin spirituel de l'homme et que sa condition change du fait de l'Incarnation du Verbe d'abord, de la résurrection de Jésus ensuite. De celle-là, le Martyrologe romain dit magnifiquement, en annonçant la fête de Noël : « Dieu, voulant consacrer le monde par son très miséricordieux avènement[4]... ». Quant à la résurrection

1. Considération exprimée dans l'étude, elle-même si religieuse, de A. SMALLWOOD, *Essai sur la nature de l'unité religieuse*, publiée dans la *Nouvelle Revue théologique*, 1939, p. 936-965, 1047-1074.

2. Bénédiction de l'eau, à l'Offertoire de la messe romaine.

3. CAJETAN, *loc. cit.* ; références à d'autres scolastiques dans E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Et. de théol. histor.*, 2e éd., Bruxelles et Paris, 1936, t. II, p. 246, n. 2.

4. Le chan. THILS traduit à juste titre ce grand texte dans *Théologie des réalités terrestres*, t. I, Paris, 1947, p. 102. On comparera la préface de consécration des diacres, au pontifical romain : « Innovas *omnia* et

de Jésus, elle est les prémices de l'affranchissement et de la glorification en lesquels elle entraînera, à la fin, la totalité de la création[1]. Le temple eschatologique sera aussi pleinement cosmique.

Il faut voir, en effet, l'œuvre de Jésus-Christ et la place de l'Eglise, dans le cadre d'une histoire dont la Révélation biblique nous trace la grande trajectoire et qui va vraiment des premiers commencements à la consommation finale.

Cette histoire va d'un Paradis à un Ciel, par un entre-deux de peine. A l'origine, un monde sacré qui, sorti des mains de Dieu, plein du reflet de sa gloire, est, comme tel, temple de Dieu, avec Adam au milieu de lui comme son prêtre[2]. Dans les cieux nouveaux et la nouvelle terre avec le Nouvel Adam glorieux comme leur prêtre, de nouveau tout sera temple : dans la Jérusalem céleste, saint Jean ne voit point de temple (*Apoc.*, xxi, 22). La puissance sacerdotale du Christ, quand elle se déploie selon sa qualité pleinement royale, a ceci de caractéristique qu'elle réunit le visible et l'invisible, les choses d'en bas et les choses d'en haut, la nature et la grâce, sous l'emprise souveraine de l'Esprit[3]. Par la Rédemption, qui ne sera plénière qu'à la résurrection, le monde est béni et pardonné, il redevient temple de Dieu[4]. Entre le temple paradisiaque et le temple eschatologique, tous deux à la fois cosmiques et spirituels, s'écoule le temps de notre histoire, où le salut s'annonce, se prépare, et finalement se réalise en sa cause décisive.

---

cuncta disponis per verbum, virtutem, sapientiamque tuam, Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum... cujus corpus, Ecclesiam videlicet tuam... in augmentum *templi tui* crescere dilatarique largiris ». C'est le temple spirituel de l'Église qui est ici lié au temple cosmique sous la souveraineté totale du Christ.

1. C'est ce qu'expriment ou suggèrent des textes en grand nombre : Jean, vi, 54 ; *Act.*, iii, 21 ; *Rom.*, viii, 29 s. ; *I Cor.*, xv, 20-28 ; *Eph.* i, 10, 14, 20 s. ; *Col.*, i, 15-20 ; *I Petr.*, i, 3 s. Voir, au point de vue patristique, les textes cités par M. de la Taille, dans l'*Elucidatio XXXVIII* de *Mysterium fidei*.

2. Comp. Lactance, cité par A. G. Hebert, dans *The Apostolic Ministry*. Londres, 1946, p. 519.

3. Voir le chap. iii de nos *Jalons pour une théologie du laïcat*, paru en article (*Royaume, Eglise et Monde*) dans *Recherches et Débats*, juillet 1951. Voir en particulier *Eph.*, i, 10, 20-23 ; *Col.*, i, 15-20.

4. Voir le Ps. 85 (Vg. 84), qui est le 5e psaume des Matines de la Dédicace des églises.

D'abord, Dieu, qui ne se laisse jamais sans témoignage et qui veille lui-même à être honoré par les hommes, se choisit un peuple saint au milieu d'un monde désacralisé : un peuple qui soit *son* peuple, un peuple consacré, sacerdotal (cf. *Exode*, xix, 3-6). Un peuple, également, prophétique et annonciateur par son existence même. Dieu, déjà, habite au milieu de lui et a son temple dans la ville sainte, Jérusalem. Puis Jésus vient, lui qui doit remplacer le temple et, par l'envoi de son Esprit, faire que Jérusalem soit partout où des hommes seront devenus peuple de Dieu, par la foi. Il est, dit saint Paul, notre paix ; des deux peuples, le profane et le sacré, il n'en fait qu'un, renversant le mur de séparation afin de fondre en lui-même les deux en un seul corps (*Eph.*, ii, 14 s.) Jésus annonce et, au niveau des causes décisives, déjà il réalise la réconciliation du monde, sa rentrée dans la sphère sacrée de la grâce. Il est lui-même la (re) consécration de toutes choses. Oui, il est cela vraiment. Mais le plan de Dieu est tel que si la cause du salut est déjà advenue parmi nous, elle ne sorte pas tous ses effets, tant que n'est pas révolue cette durée historique où doivent se déployer l'annonce de ce salut par la parole apostolique, et le libre accueil que les hommes sont invités à lui faire. C'est pourquoi, avant sa manifestation dernière et radieuse, la royauté sacerdotale de Jésus-Christ s'exerce ici-bas dans des conditions d'effort, d'inévidence, de limites fixées par la lenteur et par la liberté des hommes. Ici bas, il reste la dualité d'une Eglise et d'un Monde, c'est-à-dire, respectivement, d'une sphère où Jésus-Christ est reconnu, où les hommes s'unissent à lui par la foi et la louange, comme les membres à leur Chef mystique, et d'une sphère plus large qui est encore le Monde, celui qui ne le reçoit pas (Jean, i, 5-11). Tout n'est pas encore restitué à la dignité de temple de Dieu, parce que tout ne reçoit pas effectivement le rayonnement du corps du Christ, source de toute réconciliation.

Dès maintenant, l'Incarnation étant advenue, il existe un temple parfait, qui est le corps de Jésus-Christ. C'est le temple théandrique. Il assume, pour leur donner leur vérité et une dignité supérieure, le temple spirituel des âmes, qu'il s'unit en un corps mystique ou communionnel, et le temple cosmique d'un monde dont il est le roi, le prêtre, le Sauveur, et qu'il fera participer à la gloire des fils de Dieu.

III

Tout cela se réalise déjà, mais attend sa consommation. Dans le régime présent, qui est à la fois de réalité et d'attente, cette union du monde et des âmes au saint temple du corps du Christ s'opère « in mysterio », par le moyen de sacrements : le sacrement de l'eucharistie et le sacrement des églises[1]. L'eucharistie, corps sacramentel du Christ, alimente dans nos âmes la grâce par laquelle nous sommes le temple spirituel de Dieu ; elle est le sacrement de l'unité, le signe de l'amour par lequel nous formons un seul corps, le corps communionnel du Christ. Enfin, elle est, pour nos corps eux-mêmes, une promesse de résurrection (Jean, vi, 54). Elle est même, pour le monde entier, un germe de transformation glorieuse par la puissance du Christ[2]. Elle a donc une valeur cosmique, et pas seulement comme promesse de restauration, mais comme signe, déjà, par le fait qu'elle se fabrique elle-même des éléments du monde et par le travail de l'homme[3]. Aussi la liturgie marque-t-elle la valeur de l'eucharistie comme louange et action de grâces pour la création[4].

Les églises, elles aussi, servent à la vie de nos âmes comme temples spirituels, puisqu'elles sont le lieu de la prière ; elles servent à notre union en un corps communionnel, puisqu'elles sont le lieu de l'assemblée chrétienne. Et, comme l'eucharistie, plus largement qu'elle encore, elles assument les éléments du monde et le travail de l'homme. Elles sont, elles aussi, les prémices de la création offertes à Dieu et attirées à la société du corps du Christ, qui les réunira et les consacrera toutes. C'est pourquoi les riches cathédrales et, plus modestement, les églises et chapelles dispersées sur la surface du

1. Sans doute est-ce le sentiment de ces connexions qui portait un Sicard de Crémone à désigner, d'une part, la consécration des églises, d'autre part, l'Eucharistie, comme les deux « unitatis sacramenta » : *Comm, sur le Décret*, cité par A. Teetaert, *La confession aux laïques...* Wetteren. Bruges, Paris, 1926, p. 218.

2. Voir *supra*, p. 8, n. 1.

3. Aspect mis en valeur par le P. H.-M. Féret au cours de son étude : *La messe, rassemblement de la communauté*, dans *La Messe et sa catéchèse* (*Lex orandi*, 7). Paris, 1947, p. 205-283.

4. Voir références dans nos *Jalons pour une théologie du laïcat*, chap. iv, n. 341.

globe, convoquent les éléments du monde et recueillent tout vestige de beauté à la louange du Créateur, en même temps qu'elles représentent le cortège glorieux des saints. Elles sont le signe et la promesse que tout sera réuni, le visible et l'invisible, le corporel et le spirituel, dans l'unique temple de Dieu et de l'Agneau.

Au lieu de considérer les choses par en haut, à partir du Christ qui les assume, on pourrait les voir d'en bas, aspirant à recevoir, de l'ordre supérieur, le plein sens de ce qu'elles veulent être. Alors, le cosmique appelle le spirituel, et le spirituel, le théandrique. La louange du monde a besoin de celle de l'homme qui en doit être l'interprète et le médiateur, par son travail et surtout par le chant de ses lèvres (*Hébr.*, XIII, 15)[1]. Mais le culte spirituel de l'homme et la grâce qui fait de lui un temple de Dieu, ne sont parfaits que s'ils représentent cette religion filiale, seul vrai rapport de la créature à son Dieu, qui ne peut venir que de Jésus-Christ. C'est le Christ qui est, finalement, le seul vrai temple de Dieu. « Un seul monte au ciel, celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme qui est dans le ciel » (JEAN, III, 13).

Y. CONGAR, O. P.

---

1. Comment ne pas citer ici, une fois de plus, ce grand texte de BOSSUET : « La créature insensible ne peut voir, elle se montre ; elle ne peut aimer, elle nous y presse, et ce Dieu qu'elle n'entend pas, elle ne nous permet pas de l'ignorer. C'est ainsi qu'imparfaitement et à sa manière, elle glorifie le Père céleste. Mais afin qu'elle consomme son adoration, l'homme doit être son médiateur. C'est à lui à prêter une voix, une intelligence, un cœur tout brûlant d'amour à toute la nature visible afin qu'elle aime, en lui et par lui, la beauté invisible de son Créateur. C'est pourquoi il est mis au milieu du monde, industrieux abrégé du monde..., grand monde dans le petit monde, parce qu'encore que selon le corps il soit enfermé dans le monde, il a un esprit et un cœur qui est plus grand que le monde ; afin que contemplant l'univers entier et le ramassant en lui-même, il l'offre, il le sanctifie, il le consacre au Dieu vivant : si bien qu'il n'est le contemplateur et le mystérieux abrégé de la nature visible, qu'afin d'être pour elle, par un saint amour, le prêtre et l'adorateur de la nature invisible et intellectuelle. » Sermon pour la fête de l'Annonciation, 1662, troisième point (*Œuvres orat.*, Lebarcq, t. IV, p. 194-195 ; comp. *Sermon sur le culte dû à Dieu*, 2 avril 1666 : t. V, p. 103 s. Cité par Dom MARMION, *Le Christ, idéal du moine*, p. 436-437).

Le sens et l'unité des Confessions de saint Augustin

Sommaire. — I. *L'origine de l'ouvrage.*
A. Caractère général des *Confessions.*
B. Époque de composition.
II. *Contenu des* Confessions.
A. Ampleur de l'ouvrage.
B. Plan général.
C. Première Partie : le chercheur de Dieu.
D. Deuxième Partie : le témoin de Dieu.

I. — ORIGINE DE L'OUVRAGE

A) Caractère général des Confessions.

Le titre de *Confessions* a été mis en vogue depuis deux siècles par des écrits à grand fracas. Les noms de Rousseau, de Musset ou de Verlaine peuvent attirer les uns vers les *Confessions* de saint Augustin ou en arrêter d'autres. En fait, les uns et les autres ont tort, car il n'y a rien de commun entre ces écrits, sauf peut-être le génie littéraire, qui est cependant bien différent. En de telles œuvres, l'esprit est tout, et on aura noté l'abîme qui les sépare, si l'on observe que les Confessions de saint Augustin sont une œuvre foncièrement mystique, jusque dans la partie qui décrit les déchéances du pécheur, ce qui imprime à ces pages un puissant dynamisme spirituel, tandis que les autres sont, à l'inverse, des œuvres moralement délétères et corruptrices. Il est manifeste que nos littérateurs modernes ont défloré un très grand mot chrétien. Il faut, en abordant saint Augustin, se dégager de cette ambiance de curiosité malsaine, pour revenir à une haute idée de la confession.

Même prise au sens courant d'aveu des fautes, la confession comporte une vraie grandeur d'âme : l'homme l'honore en se

reconnaissant pécheur en toute loyauté et en esprit de réparation devant Dieu et devant les hommes. Et lorsque cette attitude est marquée par une franchise totale et un sérieux effort de redressement moral, elle peut élever une âme aux plus hautes cimes de la spiritualité. Mais quand ces dispositions sont elles-mêmes transfigurées en quelque sorte par une haute union à Dieu, et qu'à l'accent du regret se mêle la joie du don total du cœur au Bien Parfait qui se livre lui-même par une condescendance infinie, alors la confession acquiert une grandeur surhumaine. Tel est le cas de saint Augustin ; et en son chef-d'œuvre, la forme artistique répond à un fond sublime, aussi prenant pour l'esprit que pour le cœur.

Cette union du divin et de l'humain, du céleste et du terrestre a rarement été réalisée à ce degré de perfection, qui suppose d'ailleurs, pour être saisie et goûtée, une certaine affinité spirituelle et aussi une petite initiation historique, car les faits sont ici un point de départ pour les réflexions. En vérité, l'œuvre n'est pas une histoire au sens où nous l'entendons couramment de nos jours, sans qu'on puisse pour autant mettre en cause la véracité de l'auteur et la réalité des récits. Mais ces traits ne sont guère rappelés que pour aviver les sentiments profonds de l'âme. Ils s'imposent, du reste, pour soutenir l'élan intérieur.

Il faut précisément ranger les Confessions dans un genre dont les Pères usaient à l'occasion avec la charmante simplicité d'âmes toutes vouées à Dieu. Certains ont raconté leur conversion en tête d'un grand ouvrage, pour mieux conquérir la confiance du lecteur, tels saint Justin au début de son Dialogue avec Tryphon et saint Hilaire aux premiers chapitres de son ouvrage sur la Trinité. Saint Cyprien a consacré à ce sujet tout son traité à Donat. Saint Jean Chrysostome a fait maintes allusions à sa propre vie dans son traité du Sacerdoce. Mais l'ouvrage classique en ce genre est le « Poème sur lui-même », de saint Grégoire de Nazianze, qui imite, du reste, en cela son maître païen Libanius, auteur d'une biographie personnelle. Un siècle plus tard, en Gaule, à Bordeaux, le petit-fils d'Ausone, Paulin, dit de Pella, écrivit aussi, à quatre-vingts ans, sur sa vie, un poème, Eucharisticos, qui est un hymne de reconnaissance à Dieu, malgré les épreuves dont son existence fut traversée, car ce fils de consul fut réduit

à l'indigence par les barbares envahisseurs. Cette attitude laudative jusque dans l'épreuve est bien dans l'esprit de la « confession » augustinienne, si loin que reste Paulin de l'évêque d'Hippone, dont sans doute il s'inspire.

C'est un autre Paulin, ancien consul, ami d'Ausone, ami et correspondant d'Augustin, qui fut peut-être le premier inspirateur des Confessions. Guidé par ce besoin qu'éprouvaient alors les grandes âmes de connaître à fond ceux qu'elles admettaient dans leur intimité, saint Paulin, retiré à Nole vers 395, avait demandé à Alype, le nouvel évêque de Thagaste, de lui envoyer une autobiographie. Celui-ci en confia le soin à son ami d'Hippone. Augustin accepta volontiers, mais il fut pris lui-même dans l'engrenage et dut aussi « se donner tout entier » : « me tibi totum offero ! » (*Ep.* xxvii, 3, à Paulin[1]). La réalité des faits et la franche simplicité des aveux sont la grande loi de ce genre d'histoire, et quand on sait jusqu'à quel degré de scrupule saint Augustin portait l'amour de la vérité, on devine qu'il ne cachera rien de ce qui peut l'humilier, d'autant que ces aveux sont faits à Dieu même.

Cependant, même si les Confessions reposent sur un thème historique (d'une véracité certaine, on le dira plus loin), l'ouvrage n'est pas seulement ni avant tout une biographie, comme on l'imagine d'ordinaire. Celle-ci n'existe que dans les neuf premiers livres, qui semblent être une première partie et sont, en réalité, une introduction. Elle est démesurée sans doute[2], mais il n'y a pas lieu de s'en étonner. Saint Augustin ne se croyait pas lié aux lois de la symétrie, on pourrait multiplier les exemples, et, d'autre part, la louange qui triomphe dans tout l'ouvrage, explique cette abondance. En réalité, même dans la première partie, l'essentiel pour l'auteur n'est pas l'histoire, qui est là purement occasionnelle, comme le sera, dans la seconde, le texte biblique lui-même. C'est sur le plan spirituel qu'il faut chercher l'unité de cet écrit, et elle est manifeste à ce point de vue. Le Livre X en est la pièce maîtresse, et déjà nous sommes hors de l'histoire, normalement conçue comme une science du passé : saint Augustin s'y présente

1. M. Courcelle conjecture que ce fut là le point de départ des *Confessions. Recherches*, pp. 29-32. Cette hypothèse est fort plausible.
2. Voir plus loin, p. 25 sq..

tel qu'il est devant Dieu actuellement à l'heure où il le compose vers 397 à l'âge de quarante-trois ans. Le récit des trente-trois premières années de sa vie (le livre IX s'arrête à 387) y conduisait, du reste, le lecteur dans le même esprit de présence de Dieu, en dépit des infidélités que décrit le saint, en remerciant Dieu de ses miséricordes. Ici, il est en plein en son sujet, et les trois derniers livres l'y maintiennent, car là encore, en dépit des apparences, l'œuvre n'est pas exégétique à proprement parler, mais spirituelle et mystique.

C'est, en définitive, saint Augustin lui-même qui nous précise le mieux le sens exact de son ouvrage, quand il en ramène le but à « la louange du Dieu juste et bon », et qu'il en constate l'efficacité à cet égard : ces livres « tournent vers Dieu l'esprit et le cœur de l'homme : en fait, pour ce qui me touche, ils produisirent cet effet en moi, quand je les écrivais, et ils le renouvellent quand je les lis[1] ». Voilà le seul trait que retient l'auteur : louer Dieu et par là tourner l'homme vers lui, tant à l'occasion du mal commis et pardonné que des bienfaits reçus (de malis et de bonis meis). Les dons surnaturels trouvés par l'Ecriture sont particulièrement aptes à cette haute mission, quand ils sont envisagés comme des moyens d'unir à Dieu l'âme qui vit en son intimité, et c'est leur rôle principal après la découverte de Dieu présent au cœur.

B) Epoque de composition.

L'époque de composition de l'ouvrage peut achever de nous fixer sur le but de son auteur. Elle est très nettement située dans les toutes premières années de l'épiscopat, précisons même entre 396 et 398. Les points de repère sont très clairs, notamment si l'on observe que l'œuvre constitue « un ensemble rédigé d'une seule venue », comme dit M. Bardy[2] : de fait, rien n'exige une séparation, même pas le contraste

1. De malis et de bonis meis Deum laudant justum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum ; interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur, et agunt cum leguntur. *Retractationes*, II, vi, 1, P. G., 32, col. 632. Éd. Bibl. Aug. G. Bardy, XII, p. 460.

2. *Révisions*, p. 578. Cf. *ibid.*, p. 48. Cela n'empêche pas d'ailleurs l'utilisation de notes antérieures. Au contraire cette hypothèse (ce n'est encore qu'une hypothèse) expliquerait certaines dissertations et quelques longueurs, qui surprennent dans l'ouvrage, par exemple toute la fin du livre IX sur la vie et la mort de sainte Monique.

apparent, entre les quatre derniers livres et les neuf premiers. Au contraire, il est vraisemblable que s'ils n'avaient pas été écrits ensemble, ils auraient vécu séparés ; la présence des trois derniers, au moins, ne s'explique bien là que par l'inspiration commune qui les a liés aux premiers dans la composition, en dépit du disparate des sujets.

Le livre VIII nous parle de Simplicien comme d'un simple prêtre. Il ne deviendra évêque de Milan qu'en 397, saint Ambroise étant mort le 4 avril de cette année. Par ailleurs, dans le second livre des Révisions qui groupe les écrits de l'épiscopat de saint Augustin, en suivant l'ordre historique, le premier ouvrage signalé est la réponse en deux livres aux « *Questions de Simplicien* », évêque de Milan (*Retract.*, II, 2). Saint Augustin avait été sacré évêque coadjuteur à la fin de 395 et de fait son épiscopat date des débuts 396. Ces Réponses pourraient donc être de cette année-là, en dépit du titre d'évêque de Milan que donnent au destinataire les Révisions, écrites trente ans plus tard. De fait, le texte même de l'Ad Simplicianum, ne semble pas s'adresser à un évêque : le simple titre « *pater Simpliciane* » du début, tranche sur les témoignages de respect qui précèdent toutes les lettres d'Augustin à des évêques, même à Alype, son premier élève, devenu évêque de Thagaste. Ces formules laudatives se lisent dans la lettre 37 adressée, en 397, à Simplicien alors évêque de Milan. Ces remarques confirment la suggestion de M. Bardy sur la composition des Réponses avant l'épiscopat de Simplicien, donc en 386, ce qui permet de situer les Confessions elles-mêmes : 396-397. Cette œuvre, qui est soignée pour la forme comme pour le fond, dut prendre assez de temps : malgré la facilité de l'ancien rhéteur, aujourd'hui en pleine possession de son talent, il faut supposer que plusieurs mois furent nécessaires pour la mise au point d'un tel écrit.

Du reste, dans le texte même des Confessions, l'auteur ne fait aucune mention de l'épiscopat, alors imminent, sinon réel, de Simplicien. « Je me rendis donc chez Simplicianus, père de l'évêque Ambroise dans la naissance à la grâce, et qu'il chérissait vraiment comme un père » (VIII, II, 2). Ce silence s'explique mieux si Ambroise est encore évêque[1]. Rien

1. La formule « *tunc episcopi* » peut insinuer qu'il ne l'est plus, mais elle peut aussi marquer simplement le fait présent, sans autre allusion.

ne s'y oppose dans le texte, pas plus qu'au livre V, où le récit des premiers contacts d'Augustin avec l'évêque de Milan est nuancé des louanges et des réserves qui conviennent devant un personnage encore en vie. Ces pages peuvent donc dater de 396 ou des premiers mois de 397.

On objecte contre la date proposée le fait que, dans les Révisions, saint Augustin signale immédiatement après les Confessions et le *Contra Faustum* qui n'est pas rigoureusement daté, les actes *Contra Felicem* qui le sont au contraire de façon très précise, au VIe consulat d'Honorius (*Honorio Augusto sexies consule ;* en chiffres romains : *VI consule*) : c'est à l'an 404 que répond ce consulat. Mais ce chiffre se heurte à des objections sérieuses dans la liste des écrits d'Augustin, et il faudra en conclure que cet ouvrage a été déplacé par l'auteur de façon anormale. De nombreuses retouches de date s'imposent, à moins qu'il n'y ait eu une erreur de transcription, dans les manuscrits du texte initial des *Acta contra Felicem*. Le texte primitif n'était-il pas : « *Honorio Augusto quater consule* » *?* en chiffres « *IV consule* ». Entre VI et IV la confusion est aisée pour un copiste. Un savant qualifié, Paul Monceaux, en a émis l'hypothèse dans une communication à l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, en 1908, et tous les historiens s'y sont ralliés. Il est bien plus normal d'accepter cette erreur matérielle chez un copiste chef de file, que des interversions historiques diverses chez Augustin lui-même, à propos de ses propres ouvrages. Le IVe consulat d'Honorius se situe en 398, et nous sommes ainsi ramenés à une date fort acceptable pour tous les premiers écrits de l'auteur comme évêque d'Hippone.

D'autres ouvrages en effet occupèrent Augustin en ce début d'épiscopat. Les Révisions en signalent encore quatre avant les Confessions, en dehors des Réponses à Simplicien. Dès 396, il avait écrit *Le combat chrétien* et commencé *La doctrine chrétienne* qui ne devait être achevée et éditée (fin du livre III et livre IV) qu'en 426-427[1]. A la même époque, après les Confessions, après les trente-trois livres *Contre Fauste le manichéen*, il cite les deux livres *Contre Félix*, manichéen également,

1. Bardy, *ibid.*, p. 577.

qui donnent les actes d'une discussion publique, fixée au 7 décembre 398, très probablement, comme il vient d'être expliqué. Il y a là, en faveur de 397 pour la date des Confessions, une confirmation de poids[1].

Il faut, du reste, tenir compte des motifs qui ont pu décider de tel ordre adopté par l'auteur, et qui peuvent varier selon l'ouvrage. *La doctrine chrétienne* est mise avant les *Confessions* bien qu'elle n'ait été achevée que trente ans plus tard : c'est que la plus grande partie avait été composée intégralement en 396 et n'a guère subi de retouches : c'est l'avis de M. Bardy[2]. Les Confessions, même écrites d'un seul jet, ont pu occuper les temps libres du jeune évêque dès 396 ou 397 et même déborder jusqu'en 398. Rien cependant n'oblige à aller jusqu'en 401, sous prétexte qu'à cette époque, dans le *De Genesi ad litteram*, (II, IX, 22) il renvoie aux *Confessions* (XIII, XV, 16) : celles-ci ne peuvent pas être placées au delà, mais rien n'empêche de les situer plus tôt, et bien des raisons l'imposent. Il ne faut guère s'éloigner de 397.

C) **But de l'ouvrage.**

A cette époque, Augustin a 43 ans. Les dix ans qu'il a vécus depuis le baptême ont été principalement consacrés à un approfondissement personnel de la foi, en même temps qu'à la formation de ses amis à Thagaste, ou des jeunes disciples qui, depuis 391, date de son sacerdoce, se groupent autour de lui à Hippone. Sans doute, il s'est déjà livré à l'apostolat par la controverse contre les dissidents et surtout par la prédication. Mais cette action va s'intensifier maintenant qu'il a officiellement, comme évêque, charge d'âmes. Il avait demandé à Valère, après son ordination sacerdotale, quelques semaines de solitude pour se préparer à sa mission (*Ep.*, 21). Évêque, il ne peut sans doute s'éloigner ainsi, mais il se recueille d'une autre manière, maintenant qu'il est décidé à répondre à l'appel de l'Église. Il y eut à ce sujet lutte en son âme. Il fait allusion dans le livre des Confessions à une pensée de fuite qui l'assaillit

1. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1908, pp. 51-53. Conclusion adoptée par P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 6 ; BARDY, *op. cit.*, pp. 578-579.
2. *Ibid.*, p. 577.

et qu'il faut, d'après le contexte, situer à ce début de l'épiscopat[2]. Il en fut détourné par Dieu de façon assez catégorique pour qu'il puisse dire : « Tu me l'as défendu et tu m'as réconforté ». Comment cela se fit-il ? Est-ce par l'intermédiaire d'un ami ou d'un supérieur ? Il ne le dit pas. De toute manière, l'action intérieure surnaturelle fut très nette et c'est à elle qu'est attribuée, en définitive, la décision de se donner tout entier au service des âmes, notamment dans l'explication de l'Écriture, dont les derniers livres des Confessions fournissent un plan spirituel de très haute portée. Voilà, semble-t-il, l'une des raisons majeures du traité.

Sans doute, d'autres s'y ajoutèrent, et peut-être parurent-elles décisives à son entourage. L'intervention de Paulin auprès d'Alype en fournit, semble-t-il, l'occasion. Saint Augustin ne refusait pas un service à ses amis. Alype hésitait à raconter sa propre vie par une modestie bien compréhensible : « propter verecundiam suam », explique Augustin à Paulin ; il va donc le remplacer et en même temps se livrer lui-même tout entier, mais il le fera en des termes tels que le lecteur devra surtout admirer son humilité. C'est là qu'il aura pris cette décision, que seul peut expliquer un amour de Dieu poussé à un héroïsme inouï jusque là, d'une confession publique et totale. A ce compte, il ne risquait pas, lui, de pécher par complaisance et vanité ! Mais quel hommage rendu à la bonté de Dieu ! Quel encouragement aux âmes faibles, soit tombées mais désireuses de se relever, soit timides devant les exigences de la grâce ! Quelle occasion surtout d'exercer un apostolat fécond auprès des égarés de la secte manichéenne, ceux qu'il y avait entraînés lui-même, et les autres assez nombreux alors en Afrique !

Il pense surtout à cette élite de chrétiens qu'il appelle « frères » et qu'il entraîne vers les cimes : eux trouvent ces pages bien, faisantes comme l'auteur lui-même le constate : ces livres. dit-il, « excitent vers Dieu l'esprit et le cœur de l'homme-Tout au moins en ce qui me concerne, ils ont eu sur moi cette action pendant que je les écrivais et ils l'ont encore quand je les lis. Ce qu'en pensent les autres, c'est leur affaire. Je sais pourtant qu'ils ont plu et qu'ils plaisent beaucoup à un

2. *Conf.*, X, XLIII, 70.

grand nombre de frères[1] ». Même si Paulin de Nole a été l'occasion de l'écrit, rien n'y paraît dans le texte et c'est sur un plan général que se tient partout l'auteur. Il n'y oublie pas Alype, qu'il présente spécialement à ses côtés à Milan (VI, vii-x, 11-16), au premier rang de ses amis très fidèles en ces années pénibles de retour à Dieu, et qui le suit jusqu'au baptême (IX, vi, 14).

On s'est demandé si saint Augustin n'avait pas eu une certaine préoccupation apologétique en écrivant l'ouvrage. Erasme se pose la question à propos du début de la seconde Partie, où l'auteur paraît se plaindre de curiosités indiscrètes : « Qu'ai-je à voir avec les hommes ? Pourquoi entendraient-ils mes confessions ? Comme s'ils allaient, eux, guérir toutes mes langueurs ! Cette race est curieuse pour connaître la vie d'autrui et paresseuse pour corriger la sienne ». Y a-t-il en ce mouvement d'humeur apparente simple artifice de langage ou bien allusion à des réactions provoquées par une diffusion prématurée des premiers livres de l'ouvrage ? Nous l'ignorons. La seconde hypothèse n'est guère vraisemblable, si l'on admet que les Confessions furent écrites de façon assez continue, sinon d'un trait. D'ailleurs saint Augustin n'avait pas besoin, pour connaître la curiosité humaine, de l'avoir constatée ainsi : elle s'étale à tous les regards de qui ne ferme pas les yeux, et l'humeur des phrases citées, s'il y en a, s'explique très bien sans une telle intervention des lecteurs supposés. Je serais même porté à croire que cette hypothèse aurait conseillé à Augustin de se borner à ses aveux sur le passé, sans y ajouter ceux qu'il va faire sur son état d'âme actuel à la fin du livre X.

En fait, c'est le dernier chapitre de ce livre qui, en explique peut-être le mieux le sens et l'unité, redisons-le. Saint Augustin a reçu comme venue de Dieu même la mission d'évangéliser que lui impose l'épiscopat. Il fait taire ses préférences personnelles et il va se livrer avant tout à un ministère doctrinal, qui est, à son avis, l'essentiel de sa charge. Mais pour le remplir, il va d'abord s'assurer une abondante provision de cette vie surnaturelle qu'il a le devoir de communiquer. Devant cette mission, la personne de l'homme s'effacera ; elle s'anéantit même, par ces aveux humiliants, faits aux hommes comme

1. *Retract.*, II, vi, 1.

à Dieu. En un mot, les Confessions ont été conçues par l'évêque d'Hippone comme un programme d'action spirituelle supérieure, à exercer avant tout par l'enseignement de l'Ecriture sainte. Le livre X en constitue *le préambule*, à portée immédiate ; et de fait, ces pages, par deux fois, élèvent, chez le saint, la possession de Dieu présent au cœur à une qualité supérieure qui lui assure une fécondité toute surnaturelle. Devant cet idéal, les livres précédents ne sont eux-mêmes qu'une autre longue et plus lointaine introduction, une pieuse élévation à Dieu en vue d'un ministère, élévation par l'humilité et la prière associées. Si beaucoup de lecteurs ne l'y voient pas, c'est qu'ils bornent leur curiosité à des questions dont l'auteur n'avait aucun souci : son unique but était, pour reprendre le mot des Révisions, de louer le Dieu juste et bon et de tourner vers lui l'esprit et le cœur de l'homme. Voilà le point central du temple augustinien des Confessions : l'ampleur de l'atrium et du portique ne doit pas nous égarer sur leur position en avant du sanctuaire. Ce qui seul répond aux intentions profondes de l'auteur, c'est la glorification de Dieu.

II. — CONTENU DES CONFESSIONS

A) Ampleur de l'ouvrage.

Les *Confessions* sont donc essentiellement un livre de prières, l'un des plus profonds qui aient été écrits de main d'homme. Elles n'ont rien de commun avec celles de nos romantiques. Les aveux personnels y sont faits en un esprit qui transfigure tout aux yeux du lecteur attentif et sincère. « Sur de telles pages, il tombera toujours des larmes », a dit un historien peu suspect de sensiblerie[1], et ces larmes sont le fruit du pur amour de Dieu, quand elles répondent à l'inspiration de l'auteur.

L'ouvrage est d'une ampleur saisissante. Chacun y trouve un aliment adapté à ses besoins. Les âmes tentées ou même tombées y découvrent les voies du retour à Dieu décrites par un homme qui a longtemps vécu lui-même « dans la région de dissemblance » où il cherchait en vain le bonheur. Les

1. Mgr Duchesne, *Hist. anc. de l'Egl.*, III, p. VIII.

âmes chrétiennes y apprendront à remercier Dieu de ses miséricordes à leur égard, soit dans les prévenances dont elles ont été l'objet, soit dans les pardons qui leur ont été accordés et qui le sont encore tous les jours, puisque le juste lui-même n'est pas sans péché devant lui, et saint Augustin nous prosterne tous devant la sainteté infinie, sans nous écraser par ses exigeances.

L'austérité religieuse de l'œuvre est, d'autre part, tempérée par la maîtrise de l'écrivain et la puissance du penseur. Le lettré est vite conquis par cette langue incisive, pleine, riche, variée, tour à tour simple et grandiose, éloquente et lyrique, toujours entraînante, moins par le jeu du verbe que par la puissance du sentiment qui domine tout.

Le philosophe est aussi abondamment servi dans les Confessions. Il y découvre partout des trésors, non seulement sur le plan de l'observation intérieure, où saint Augustin est un maître sans égal, mais plus encore peut-être sur celui de la métaphysique, dont il saisit l'influence vivante dans les profondeurs de l'âme avec une acuïté géniale, et c'est par là que l'ouvrage est le plus actuel.

La société moderne est lentement revenue depuis la Renaissance, en beaucoup de pays chrétiens, à une mentalité semi-païenne qui rappelle de loin la fin de l'empire romain : un grand fonds de naturalisme y domine ou tend à s'imposer, et les philosophes en sont les vrais inspirateurs. Une doctrine purement humaine, souvent matérialiste, diffusée à longueur de journée par tous les moyens, a fini par désagréger l'esprit qui était la force des siècles chrétiens. Il ne s'agit plus seulement de l'individualisme protestant, du rigorisme janséniste. C'est la raison même qui est déclarée impuissante à atteindre les vérités fondamentales, soutiens de tout vrai spiritualisme. On tend à les remplacer, en certains milieux soi-disant bien pensants, par une intuition du divin qui donne l'illusion de la religion et qui est un vrai danger, menaçant non seulement la foi mais la philosophie la plus élémentaire.

Les *Confessions*, écrites par un penseur qui avait lui-même longtemps vécu en un état hostile au pur christianisme et n'en était sorti qu'au prix de longs combats, avec l'aide d'amis dévoués, eux-mêmes partiellement victimes du même mal, doivent en faciliter le diagnostic et dicter les remèdes contre

ses séductions. Aucun livre peut-être de nos jours n'est à cet égard plus utile que celui-là, à la condition de le pénétrer en ses profondeurs et d'en bien saisir l'esprit.

Les chrétiens fervents évidemment pourront y alimenter leurs prières en les adaptant aux besoins actuels de l'Eglise, pour rendre plus fécond leur apostolat, car l'ouvrage, qui ravissait les amis d'Augustin, les entraînait au bien, et les équipait pour l'action : nombre d'entre eux furent des chefs d'Eglise.

En réaction contre le philosophisme du XVIIIe siècle et le scientisme du XIXe, notre époque s'est repliée sur l'âme elle-même, et il y a là, en dépit des formules obscures et barbares des nouveaux apôtres de l'*en soi* et du *pour soi*, un vrai progrès. Les maîtres de la science pure prônaient un positivisme desséchant, et contre eux, il fallait rappeler la supériorité de l'esprit sur la matière. Mais il y a la manière. Le pur existentialiste ne retient que le moi expérimenté et il aboutit à l'absurde. La voie cependant n'est pas sans issue. Peut-être même est-ce la plus propre à conduire l'âme à Dieu présent en elle. C'est en tout cas, la voie augustinienne, qui va jusqu'aux profondeurs de l'esprit (*et intravi ad ipsius animi mei sedem ;* Conf., l. X, xxv, 36). Arrivé là, l'auteur découvre en effet Dieu, mais un Dieu transcendant. En cette demeure intime, « où t'ai-je donc trouvé (mon Dieu), s'écrie-t-il, si ce n'est en toi au-dessus de moi : *nisi in te, supra me* ». (Ibid., x xxvi, 37).

Cette doctrine, il est aisé de le voir, suppose de Dieu une connaissance rapide, aisée et pénétrante. La foi en est le principe courant. En est-elle le seul ? Manifestement, non. Ce point est capital et il sera précisé plus loin. Mais il faut, dès maintenant, bien faire observer que, même si saint Augustin attache une importance capitale à la présence de Dieu à l'âme, cela n'implique pas nécessairement, comme on le répète volontiers de nos jours, une perception directe et immédiate de la divinité, de quelque manière qu'on la présente. Les partisans des méthodes immanentes oublient que les données intérieures, affectives, intellectuelles ou mystiques, par où saint Augustin s'élève à Dieu, ne sont pour lui qu'un effet manifestant l'action d'une cause transcendante. Le passage de l'effet à la Cause première est rapide, et il est très complexe, car elle est envisagée

non seulement comme cause de l'être mais principe de vérité et règle de moralité, et ces derniers aspects voilent souvent le premier, sans l'effacer. On ne peut, sous peine de fausser tout l'augustinisme, négliger ce point, et maintes pages des Confessions seraient détournées de leur vrai sens en de telles perspectives. Il fallait dès maintenant prévenir cet écueil.

Ces précisions, loin de nuire à la piété, la soutiennent par la base. Le Dieu d'Augustin, qui est non seulement l'Etre, mais aussi la Vérité et le Bien, est en un mot, la Sagesse. Il se présente, de ce fait et du simple point de vue rationnel, comme essentiellement personnel, car la personnalité en général inclut avec la subsistance la rationalité au sens le plus élevé du terme, celle qui se traduit par la connaissance et l'amour du Bien. Dieu est essentiellement personnel. La foi seule enseigne qu'il y a en lui trois Personnes ; mais la raison montre son caractère personnel en général, de même qu'elle montre la personnalité en l'homme, qui est ainsi fait à l'image de Dieu et créé pour Dieu ; d'où ce cri du cœur que jette à Dieu l'auteur des *Confessions* dès les premières phrases de son œuvre et qui lui donne son orientation définitive : « Tu nous a faits tendus vers Toi et notre cœur est inquiet tant qu'il ne se repose pas en Toi ». (Conf., I, I, 1.)

Le caractère personnel conduit à l'intimité, même avec Dieu, si grand soit-il par ailleurs, comme les mêmes pages du début le rappellent. Pour mieux marquer cette intimité, nous adopterons dans notre traduction, pour l'entretien avec Dieu, la forme *Tu*, qui ne risque pas de détonner en une œuvre de si haute élévation de pensées et de sentiments. Tout ici évoque la majesté de cet être qui reste dans sa transcendance, même quand il se penche sur sa créature. Le titre même de l'ouvrage rappelle partout au lecteur l'attitude qu'il doit prendre en sa présence.

B) **Plan général.**

Les Confessions comprennent deux parties bien distinctes et sensiblement de même longueur en dépit de la répartition des livres : Ire Partie, livres I-IX, 134 chapitres ; IIe Partie, livres X-XIII, 144 chapitres. La première est à base historique, l'autre est apparemment plus doctrinale. Un lien serré les unit, le sentiment profond de la présence de Dieu en l'homme,

d'où le mysticisme latent de l'œuvre. Dans la I[re] Partie, cette présence stimule les recherches morales et empêche le pécheur de s'établir en paix dans le vice. Dans la II[e] Partie, il oriente les recherches du docteur chrétien vers l'étude des richesses de l'âme, temple de Dieu et domaine préféré de son action dans le monee.

Les deux volumes de notre édition auront pour titre respectif :

I. *Le chercheur de Dieu. Appels du cœur :* livres I-IX.
II. *Le témoin de Dieu. Trésors du cœur :* livres X-XIII.

C'est Augustin lui-même qui nous fournit le titre au début du second volume, en ce mot qui résume toute sa jeunesse : « car tu étais en moi et j'étais dehors et je t'y cherchais : *Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quærebam !* X, xxvii, 38. Dieu reste présent même en celui qui l'offense. Saint Augustin le redira en formules éclatantes. Cette thèse rend plus criante la gravité de la faute et plus anormale la condition du pécheur. De là le tragique de la vie ainsi coupée de sa source et d'une action condamnée à rester sans fruit tant qu'elle se déploie hors de son vrai domaine. Le pécheur est un homme écartelé ; il cherche au dehors celui qui l'attend au dedans. Il peine en vain, et il ne retrouvera la paix qu'en revenant à celui qui réside en sa conscience, où il l'attend.

Le second volume est aussi dominé par la présence de Dieu, bien qu'on ne l'ait peut-être pas assez montré. C'est là, en fait, l'idée centrale de tout l'ouvrage. C'en est aussi le trait unificateur, celui qui rattache la seconde partie à la première. Ayant enfin trouvé Dieu, saint Augustin n'hésite pas à se présenter lui-même, à l'heure où il écrit les Confessions, dix ans après son baptême, en témoin de Dieu présent au cœur. Cette note est manifeste au livre X, où, par plusieurs voies longuement décrites, l'auteur s'élève à un Dieu qui se laisse percevoir. Les développements des livres XI et XII peuvent s'y rattacher aussi et c'est même la seule manière de les comprendre à fond. Mais cette tendance est surtout manifeste dans le XIII[e] livre ; on le dépouille de son âme si l'on néglige le mysticisme ardent qui s'y affirme en une exubérance d'images toutes destinées à montrer Dieu présent et agissant dans les âmes transformées par l'action de la grâce.

Ces vues sommaires ne peuvent suffire. Donnons ici de l'œuvre une analyse plus complète, mais encore générale permettant de saisir le lien parfois subtil des divers livres. Elle sera reprise plus tard, en tête de chaque livre, mais l'exposé détaillé qui sera donné là visera moins l'histoire que la trame intérieure, la plus importante, du reste, en un ouvrage de cette profondeur. Avant tout, précisons le sens du mot.

A la base de la confession augustinienne, il faut évidemment signaler la *foi*, la connaissance explicite et détaillée des mystères révélés. Toute l'œuvre du saint est une perpétuelle recherche des vérités contenues dans les Livres saints. Le Credo est déjà, par lui-même une confession, et saint Augustin en a donné plusieurs commentaires qui mettent l'accent sur cet aspect de vérité révélée ; tels sont, par exemple, le *De agone christiano* et l'*Enchiridion*. On ne peut cependant oublier que, dans ces traités, l'auteur ne s'en tient pas à un pur exposé théorique, comme l'insinuent les titres eux-mêmes ; le premier vise un vrai combat spirituel, engageant l'âme entière ; le second associe à la foi, l'espérance et la charité. Il est manifeste, néanmoins, que la foi en ces ouvrages tient une place prépondérante, et si elle caractérise bien la confession dogmatique dont nous parlons, elle ne caractérise pas pleinement la confession religieuse qui caractérise l'augustinisme. Celle-ci est avant tout un exercice de piété et elle a ses actes propres.

Saint Augustin l'a décrite maintes fois. Mais le texte le plus net peut-être est celui du Sermon 29, sur le Ier verset du Psaume CXVII : *Confitemini Domino quoniam bonus*[1] *!* Sans la moindre allusion à la confession de foi purement doctrinale, qui est supposée et dépassée d'un trait, il distingue les deux seules activités qui répondent à ses préoccupations spirituelles : la louange et la contrition. Et entre les deux, c'est à la première qu'il va d'instinct. Les esprits non avertis, entendant prononcer le mot « confession », se frappent la poitrine, dit-il, comme s'il ne s'agissait que de péché. Mais les autres savent que le Christ lui-même, qui était sans péché, priait le Père, Seigneur du ciel et de la terre, en une vraie confession *(Confiteor !)*, confession de louange et non de repentir ! « Sed confessor iste, laudator est, non peccator ». Pour nous la

1. P. L., XXXVIII, col. 185-187.

seconde s'impose, mais elle n'est pas exclusive, ni prédominante. Manifestement, la louange doit l'emporter, et tout l'augustinisme est là ; disons même tout le christianisme, vécu en plénitude selon l'idéal conçu par l'évêque d'Hippone et décrit par les Confessions.

Dans l'ouvrage qui porte ce titre, le mot *confession* signifie, avant tout, louange. En fait, Augustin y loue Dieu des perfections infinies dont témoignent ses œuvres et des miséricordes dont témoigne le péché de la créature. Pour rendre plus ardente sa louange, il n'hésite pas à faire, avec une humilité sans exemple, les aveux les plus pénibles, et en des termes témoignant avec le Très-Haut d'une familiarité qui a des allures déconcertantes pour le commun des âmes, même sincèrement croyantes, mais non introduites encore dans le divin Cénacle de l'Union. De fait saint Augustin ne définit bien la confession qu'au début du livre X, et ces pages inaugurent la IIe Partie, qui va être consacrée à décrire les modalités diverses de la contemplation, où la divine louange atteint son plein élan, en sa plus pure flamme.

Mais, pour en arriver là, saint Augustin a voulu montrer, par son exemple, au prix de quels efforts on arrive à cette union. Avant de trouver Dieu, même en son âme, pour en jouir, il faut le chercher par des séries de purifications intellectuelles et morales. Il ne s'agit pas là, pour lui, de l'existence de Dieu qu'il n'a jamais mise en doute, pas plus d'ailleurs que celle du Christ. Mais quelles idées s'en faisait-il ? et surtout comment s'efforçait-il de le servir ? Voilà ce qui le préoccupe et sur quoi il va mettre l'accent, dans toute la Ire Partie de l'ouvrage, livres I-IX. L'auteur s'y présente lui-même comme un exilé, chercheur de Dieu. Marquons les étapes de cette vie agitée, l'une des plus pathétiques de l'histoire.

C) **Première partie : le chercheur de Dieu.**

Dès les débuts, livre I, nous sommes en plein sujet. L'enfance même est saisie sur le vif avec une acuité de regard qui observe de mystérieuses réalités, souvent ignorées de l'enfant, mais lourdes de conséquences. L'auteur s'attarde ici au grave problème de l'éducation et se montre très dur pour les classiques païens, dont il dénonce l'impudeur et la nocivité morale.

Avec la crise de l'adolescence subie à seize ans et racontée au livre II, Augustin en vient à rechercher les causes du mal moral, et s'étend longuement sur les complicités qu'il trouve au dedans, plus encore que sur celles du dehors. Ses remarques sur le péché trouvent peut-être leur meilleure expression en ce mot de regret dit à Dieu : « Elle commet une fornication, l'âme qui s'éloigne de Toi », VI, 14.

Le livre III le suit à Carthage, où il séjourne quatre ans (370-374) pour les études universitaires. Il y goûte à tous les plaisirs, même défendus. Alors néanmoins Dieu l'attire par la sagesse que lui révèle un ouvrage de Cicéron ; mais il s'égare à sa poursuite, dans le manichéisme, pour la réaliser.

Le livre IV décrit le jeune professeur (374-382), manichéen fervent, mais passionné d'amitié et dévoré d'ambition dans sa carrière : double thème de réflexions pour ce futur maître de la pensée qui cherche encore sa voie.

En fait, en 383, une révolution subite se produit, livre V : le manichéisme découvre à Augustin ses lacunes doctrinales, à Carthage, et ses faiblesses morales, à Rome. Les réflexions se prolongent sur l'un et l'autre point, préparant les voies du retour à la foi chrétienne, qui coïncide avec l'arrivée à Milan.

D'après le livre VI, durant l'année 384, la trentième de l'auteur, les progrès dans la foi sont réalisés, sous l'influence, un peu distante mais profonde, d'Ambroise et par l'action immédiate de chaudes amitiés, en dépit des obstacles moraux qui l'empêchent de réaliser un idéal de plus en plus exigeant.

Vers 386, une précieuse découverte, décrite au livre VII, achève de délivrer son esprit des restes du manichéisme : c'est la philosophie de Plotin, qui sera pour Augustin, sa vie durant, un utile instrument de recherche de Dieu ; mais il en constate les faiblesses sur le plan de la vie morale. Ici encore, sur l'un et l'autre point, le penseur chrétien multiplie conseils et remarques, précieux résultats d'une dure et longue expérience.

Voici maintenant la grande scène libératrice, en 386, décrite au livre VIII : elle est précédée par l'évocation des circonstances historiques qui l'ont préparée, mais le fond est surtout psychologique et moral. Il est d'une finesse sans exemple dans l'antiquité chrétienne. Vient enfin le triomphe de la grâce, qui s'accomplit en des conditions pathétiques et qui d'un bond,

va faire d'Augustin le plus ardent des apôtres : il a enfin trouvé Dieu, et tout proche, en lui-même.

Le livre IX vient mettre le sceau à cette émouvante histoire. Après avoir, sans insister, rappelé la scène du baptême, saint Augustin raconte d'abord la très mystérieuse vision d'Ostie, où, avec sa mère, il put toucher l'Infini, mystiquement, en son cœur purifié, puis les derniers jours de celle qui, providentiellement destinée à le convertir, était rappelée déjà vers Dieu. Pour lui, il restait, avec la grande mission de montrer aux hommes les étapes courantes de ce retour des âmes au Créateur présent en elles, qui est une des plus grandes leçons de l'augustinisme par les Confessions.

Dans la trame serrée de ce récit, il ne faut s'arrêter ni aux seuls faits extérieurs, ni aux seules analyses intérieures. Plus importantes encore et de plus haute valeur sont les remarques semées partout en ces pages profondes sur la *présence de Dieu* à l'âme. Tantôt elle met à nu la triste condition du pécheur qui vit comme hors de lui-même dans sa propre maison ; tantôt elle traduit les réactions du narrateur écrivant à dix ou douze ans du fait et impuissant à cacher ses sentiments d'évêque, désormais fixés sur Dieu enfin découvert au plus intime du cœur. Ce trait sera relevé en chaque livre, car si les faits sont la chaîne et la trame du récit, il en est le dessin, et c'est Dieu qu'il nous représente, le Dieu vivant.

D) Deuxième partie : le témoin de Dieu.

Ce Dieu vivant au cœur paraît plus nettement encore dans la deuxième partie de l'ouvrage. Et s'il n'y a pas ici les réactions du pécheur, qui donnent tant de relief aux pages des neuf premiers livres, on trouve décrites, en ces quatre derniers seuls, livres X-XIII, cinq manières différentes de ranimer le sentiment de sa présence, pour aviver la confession, spécialement sous la forme laudative qui va dominer, sans rien d'exclusif, jusqu'à la fin du volume.

Augustin nous conduit ainsi à Dieu par cinq voies. Toutes sont mystiques de tendance, même si le terrain où elles se situent paraît d'un autre ordre au premier abord.

1. C'est une *élévation psychologique* qui remplit la première partie du livre X, et, par une ample description de la

mémoire, aboutit à une union expérimentée d'ordre surnaturel, bien que fondée sur la nature.

2. *Une élévation morale* est aussitôt décrite au même livre, et cette voie est caractérisée par la maîtrise des sens extérieurs et intérieurs, puis celle de l'esprit, dont les passions les plus subtiles sont les plus redoutables. Au terme, de nouveau l'union à Dieu est décrite en une formule d'une incomparable limpidité. De cette union le Christ est le principe immédiat, après avoir été la force qui modère les passions et écarte les obstacles.

3. La création fournit le thème de la troisième voie *intellectuelle ou métaphysique*, décrite par Augustin au livre XI surtout. Le thème que la Genèse en fournit est très général, car c'est à l'acte créateur surtout que s'attache le génial auteur. Du reste, même ici, selon sa méthode, il va entrer en son âme, pour mieux voir le contraste entre Dieu, qui habite l'*éternité*, et le créé, qui est dans *le temps*, car celui-ci n'existe comme tel que dans l'esprit, seul capable d'en grouper les éléments constitutifs essentiels, passé, présent et futur. Si lié qu'il soit au temps, l'homme est attiré par l'éternité et c'est Dieu même qui l'y appelle.

4. De sa haute transcendance, Dieu vient à nous par sa lumière : voilà une quatrième voie d'élévation à Dieu décrite au livre XII, et *elle est surtout théologale.* C'est sur la *lumière spirituelle* qu'insiste ici l'auteur, en constatant que l'esprit est, en partie, dégagé du temps, par les vérités éternelles dont il se nourrit. Les unes sont naturelles, mais les plus hautes sont révélées, et à cet égard l'Ecriture constitue pour nous un vrai firmament d'où nous arrive la vraie lumière des âmes.

5. Dans le cadre des six jours, au livre XIII, saint Augustin nous propose une cinquième voie, plus spirituelle encore que la précédente, elle est *mystique* fondée sur l'*action de l'Esprit-Saint.* Elle est prépondérante dans les âmes dociles, qui en viennent, sous l'influence de la sagesse et de la charité, à réaliser une parfaite union à Dieu. Si contemplative et pénétrante qu'elle soit en son fond, elle s'épanouit ici-bas en action apostolique, sous toutes les formes, et saint Augustin en pose

ici les lois fondamentales d'après le « Croissez et multipliez-vous » de la Genèse, et plus encore par l'exemple de saint Paul. La vraie paix est réservée à la vie future, mystérieusement annoncée par le repos sabbatique. Les *Confessions* s'achèvent sur cette évocation à grands traits du jour sans crépuscule, où nous vivrons en Dieu et où Dieu se reposera en nous, après avoir travaillé en nous et par nous.

F. Cayré.

LA VIE AFFECTIVE DE L'AME
selon saint Augustin

SOMMAIRE. — I. — *Les Passions.* — Définition. Aspect moral et orientation esthétique. Analyse des passions ; leur évolution entre l'amour et la délectation : désir et désespoir ; crainte et colère ; la haine ; la douleur.
II. — *La volonté libre.* — La volonté comme cause efficiente de la liberté. Ses rapports avec l'action de Dieu.
III. — *Conclusion : loi de la délectation.* — Loi d'intérêt et loi de la délectation victorieuse. Jeu de la liberté. Loi de l'amour et orientation morale.

La vie affective humaine selon saint Augustin, comprend dans l'âme humaine, trois domaines superposés : celui de l'*instinct*, très proche de l'inconscient ; celui des *passions*, soumises au déterminisme sensible ; celui de la *volonté*, où règne la liberté. Un article précédent a parlé des instincts[1] ; nous nous proposons ici de compléter cette étude.

I. — LES PASSIONS

Le terme « passion » appliqué à certains mouvements affectifs de notre âme a reçu chez les anciens comme chez les modernes, des acceptions parfois très diverses, et il est d'abord nécessaire de préciser selon l'esprit augustinien ce que nous désignons par là en cet article ; car il convient d'éviter le défaut des « Grecs de la décadence », qui, dit saint Augustin, « plus amis de la dispute que de la vérité, se divisaient à propos des passions en sectes philosophiques irréconciliables, bien qu'ils fussent d'accord sur le fond[2] ».

1. Cf. *Année Th. Aug.*, 1952, IV, p. 335-345.
2. Fit... ut una sit eademque sententia Peripateticorum vel etiam

1. — « Passion » au sens spécial de la psychologie expérimentale moderne désigne « toute inclination affective devenue dominatrice et exclusive et fixée dans une habitude[1] ». Mais ce sens est pour nous à la fois trop restreint et trop large ; car il convient à certains états affectifs supérieurs d'ordre spirituel, comme serait la « passion pour la vérité » qui sont hors de notre sujet ; et d'autre part, il laisse échapper les inclinations et les émotions sensibles dont nous devons parler.

Nous prenons donc « *passion* » dans le sens de *tout mouvement affectif d'ordre sensible.* Il s'agit par conséquent d'un mouvement de l'âme, et de l'*âme consciente* qui seule jouit de la vie affective : c'est le sens courant en psychologie traditionnelle[2].

Notons pourtant que saint Augustin est peu enclin à adopter ce terme pour désigner ces activités psychologiques, et c'est là un signe de l'idée qu'il s'en fait. Cette répugnance, en effet, est spécialement manifeste dans ses premiers ouvrages où il proclame avec force, le grand principe néoplatonicien : « L'âme n'est jamais passive à l'égard du corps », ni du sien ni du monde externe. Dans la logique du système, il n'y a pas de *passion de l'âme*, mais seulement des *passions du corps* subissant les influences du milieu où il se trouve, du froid et du chaud, de la lumière, des chocs et des autres excitants sensibles.

Le mouvement affectif, même sensible, n'est donc qu'un aspect de la « réaction » de l'âme à la passion de son corps, parallèle à la réaction de la sensation : c'est l'*aspect actif*, de défense, de domination, d'utilisation ; ou encore d'adaptation, d'accueil et de possession pour en jouir. Tel est bien le sens de la conclusion de saint Augustin parlant des sensations : « Telles sont, dit-il, les opérations que l'âme exerce à l'occasion des passions précédentes du corps et qui lui causent

---

Platonicorum, et ipsorum Stoïcorum ; sed, ut ait Tullius, verbi controversia torqueat homines graeculos, contentionis cupidiores quam veritatis. *De civit. Dei*, l. IX, c. v. Il s'agissait de savoir si l'âme du sage pouvait admettre les passions : les péripatéticiens disaient oui, les stoïciens, non ; mais, d'accord sur le fond, ils disputaient sur les mots.

1. Voir sur ce sens F.-J. THONNARD, *Précis de Philosophie*, n° 701, p. 905, sq.

2. C'est la définition donnée par saint Thomas avec les précisions de la philosophie aristotélicienne : « Passio est motus appetitus sensitivi cum transmutatione corporali » (Ia IIae, q. XXII). Mais les recherches de saint Augustin sont en un sens assez différent.

de la joie lorsqu'elle s'y adapte bien, et de la douleur lorsqu'elle y résiste[1] ». Cette explication présentée dans un de ses premiers ouvrages, le saint docteur ne l'a jamais rétractée dans la suite et il n'avait pas à le faire, car elle s'harmonise parfaitement avec l'ensemble de sa doctrine, comme nous allons le voir.

2. — En effet, si tout mouvement de l'âme est une activité, on comprend que son exercice fondamental soit, à côté de la connaissance, la *volonté*, comme nous l'avons dit. Mais dans cette réaction d'ordre pratique[2], nous trouvons encore deux aspects, l'un plus actif exprimé par la volonté au sens fort, l'autre *affectif*, et ce sera l'*amour*. C'est pourquoi l'amour, pour saint Augustin, joue un rôle aussi fondamental et aussi étendu que la volonté, et on le retrouve également dans tous les mouvements appétitifs de l'âme. « En fait, dit-il, la volonté droite est l' « amour bon » lui-même, et la volonté mauvaise est l'amour mauvais. L'amour donc, lorsqu'il aspire à posséder ce qu'il aime, c'est le désir ; et quand il le possède et en jouit, c'est la joie ; lorsqu'il fuit ce qui lui est contraire, c'est la crainte, et quand il doit le subir, c'est la tristesse : c'est pourquoi ces passions sont mauvaises si l'amour est mauvais ; et bonnes si l'amour est bon[3] ». Sans parler du point de vue moral que saint Augustin n'oublie jamais, il reste, au point de vue psychologique, que l'amour, comme la volonté, est le fond de toute la vie affective et qu'il constitue, en particulier, dans ses diverses phases, le mouvement d'appétit sensible, ou toutes les « passions », selon la terminologie courante.

L'*amour* en lui-même est « le mouvement d'appétit qui se porte vers une chose pour elle-même[4] », à cause de sa perfection, de sa convenance pour nous, de sa bonté. La première loi qui en règle l'origine comme mouvement conscient, est sa

1. Hæ sunt operationes quas adhibet anima præcedentibus passionibus corporis ; quæ delectant eam associantem, offendunt resistentem. *De musica*, l. VI, c. v, 12, édit. B. A., t. VII, p. 384.

2. L'ordre *pratique* s'oppose à l'ordre *contemplatif* de la connaissance.

3. Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa est malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est ; id autem habens eoque fruens, lætitia est ; fugiens quod ei adversatur, timor est ; idque si acciderit, sentiens, tristitia est. Proinde, mala sunt ista, si malus est amor ; bona, si bonus. *De civit. Dei*, l. XIV, c. vii, 2.

4. Nihil aliud est amare quam propter seipsam rem aliquam appetere. *De diversis quaest.* LXXXIII, q. xxxv, n. 1 ; éd. B. A., t. X, p. 100.

dépendance de la connaissance, à l'instar de la volonté d'ailleurs. Il faut dire : « Nil amatum quin præcognitum », comme on dit : « Nil volitum quin præcognitum ». Saint Augustin le montre en évoquant une exception apparente : l'étudiant qui aime une science sans la connaître encore : C'est, explique-t-il, qu'il s'en fait une idée générale, qu'il en connaît les avantages, etc. « C'est ainsi que ses désirs s'avivent, car ce qu'on ignore tout à fait, il est absolument impossible de l'aimer[1]. »

En se basant sur cette loi, on pourrait retrouver la classification familière à saint Thomas, fondée sur les divers objets présentés à l'appétit par la connaissance. Pourtant les réflexions de saint Augustin ne se tournent pas de ce côté, mais plutôt, comme nous le dirons, du côté des rapports subjectifs entre connaissance et amour ou volonté. Pour classer les passions, il cite simplement les divisions courantes : on distinguait d'ordinaire quatre grandes passions : le *désir* qui se porte vers le bonheur absent et le *plaisir* qui se repose en sa présence ; la *crainte* qui fuit le malheur menaçant et la *tristesse* qui en supporte la présence ; sans compter l'*amour* qui est l'origine et le fondement de toutes les autres[2].

Ce qui caractérise la psychologie augustinienne en ce domaine, c'est une double orientation : soit *morale*, soit *esthétique*. La « passion » en effet, se présentant comme l'activité de l'unique âme spirituelle, a un caractère mental qui nous entraîne plus haut que la vie sensible, vers la raison, la métaphysique et la vie morale.

3. *L'aspect moral* que nous avons déjà signalé, est très accusé chez saint Augustin, comme il l'était d'ailleurs chez les philosophes stoïciens et épicuriens et même platoniciens et péripatéticiens du temps. On parlait de « passions » pour savoir si l'âme du sage pouvait les tolérer et cependant trouver le bonheur, ce qui est le problème essentiel de la morale. Nous n'avons pas à examiner ici ce point, mais nous devons noter comment la conception philosophique de l'*activité* de l'âme,

1. Quia rem prorsus ignota amare omnino nullus potest, diligenter intuendum est cujusmodi sit amor studentium, i. e. non jam scientium, sed adhuc scire cupientium quamque doctrinam... Sic accenduntur studia discentium ; nam *quod quisque prorsus ignorat, amare nullo pacto potest. De Trinit.*, l. X, c. I, n. 1 ; cf. *ibid.*, c. II, 4 et l. XIII, c. II, 7.

2. Cf. *De civit. Dei*, l. IX, c. IV-VI et l. XIV, c, VIII-IX.

qui fait le fond du néoplatonisme augustinien, s'adaptait merveilleusement avec ces préoccupations morales.

« Le mot *passion*, remarque saint Augustin, surtout en langage ecclésiastique, ne se prend habituellement qu'en mauvaise part[1] », en sorte que Cicéron traduisait le grec *πάθος* par « perturbatio ». C'est que la passion proprement dite est le fait du corps ; mais l'âme fidèle à son devoir, domine ces chocs du dehors et les ordonne à Dieu par la vertu où elle reste purement active. Au contraire, elle devient en quelque façon réellement *passive* en cédant aux sollicitations corporelles et en péchant. D'ailleurs, précise Augustin, « lorsqu'elle subit quelque passion de la part de ces mêmes activités (qu'elle domine par la vertu), c'est vis-à-vis d'elle-même qu'elle est passive, non vis-à-vis du corps ; mais c'est évidemment en se modelant sur le corps. Et c'est pourquoi elle s'amoindrit en elle-même, parce que le corps est toujours moindre qu'elle[2] ». Voilà pourquoi toute *passion de l'âme* sonne, pour saint Augustin, comme une faute et un déshonneur, « in vituperationem intelligitur ». Aussi emploie-t-il d'ordinaire pour la désigner le terme général de « concupiscence » au sens d'amour des biens inférieurs temporels et corruptibles, surtout sensibles, par opposition à l'amour de Dieu, le seul droit ; ou encore le terme « libido », « désir libidineux », qui garde en français ce sens péjoratif : il désigne, dit saint Augustin, par excellence la concupiscence de la chair ; mais s'applique également bien à tout mouvement affectif vers les biens inférieurs[3].

4. — Mais l'*orientation esthétique* caractérise mieux encore la « passion » en tant qu'elle est une forme d'*amour*. Celui-ci, en effet, est proprement une *tendance vers le beau*, une adaptation de l'âme à l'ordre, à l'harmonie, à l'unité dans la variété qui se manifeste en toutes les œuvres de Dieu et qui est la beauté. Dès avant sa conversion Augustin note cet attrait :

---

1. Passio in lingua latina, maxime usu loquendi ecclesiastico, nonnisi ad vituperationem consuevit intelligi. *De nuptiis et concup.*, l. II, c. XXXIII, 55.

2. Cum autem ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a seipsa patitur, non a corpore sed plane cum se accommodat corpori : et ideo apud seipsam minus est, quia corpus semper minus quam seipsa est. *De musica*, l. VI, c. V, 12.

3. Cf. *De civit. Dei*, l. XIV, c. XV, n. 2.

« J'aimais les beautés d'ordre inférieur, écrit-il, et je marchais vers l'abîme. Je disais à mes amis : Aimons-nous autre chose que le beau ? Qu'est-ce qui nous attire et nous attache aux choses que nous aimons ? S'il n'y avait en elle un charme, un prestige, elles n'exerceraient pas sur nous cet attrait[1] ». Et c'est ce même aspect d'harmonie et de beauté qu'un peu plus tard après sa conversion, il met en relief en analysant la sensation et la réaction de l'âme en face des excitants sensibles. « Dis-moi, écrit-il, que pouvons-nous aimer, sinon les choses belles ?... Or ces choses belles plaisent par leur harmonie où nous recherchons surtout l'égalité[2] ».

Bref, ce que nous appelons « passion » est un amour spontané pour l'ordre et la beauté sensible que notre âme raisonnable éprouve d'abord à l'égard de son corps, et par son intermédiaire à l'égard de l'univers sensible ; selon l'expression de saint Augustin, c'est « dans notre âme, l'amour de l'action contre les passions successives de son corps[3] » et c'est par là que ce mouvement affectif s'articule, pour ainsi dire, avec le mouvement instinctif décrit plus haut, et qu'il en continue le rôle providentiel.

Notre âme est créée d'abord pour régir son corps et lui communiquer une participation à cet ordre et cette beauté divine dont elle porte en elle-même l'image sous forme non seulement de vie mentale, mais aussi d'harmonie, de « nombres », de principes actifs d'organisation[4]. L'instinct de conservation réalise déjà cette mission, et il se stabilise dans la santé qui est l'équilibre parfait des diverses fonctions vitales inférieures, surtout d'ordre physiologique. Mais dès que cet équilibre est rompu, ce qui arrive fréquemment, par les influences externes ou par le flux de notre vie corporelle, l'âme voit son attention éveillée : elle en prend conscience par la sensation et réagit

1. Amabam pulchra inferiora et ibam in profundum et dicebam amicis meis : « Num amamus aliquid nisi pulchrum ? Quid est ergo pulchrum ? Et quid est pulchritudo ? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus quas amamus ? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se moverent ». *Confes.*, l. IV, c. XIII, n. 20 ; éd. P. de Labriolle, t. I, p. 81.

2. Cf. *De musica*, l. VI, c. XIII, 38, éd. B. A., t. VII, p. 441-443.

3. Amor agendi adversus succedentes passiones corporis sui. *De musica*, l. VI, n. 39, B. A., p. 444.

4. La théorie des « raisons séminales » et des nombres qui les caractérisent sera une autre application de cette doctrine augustinienne.

par ses « passions ». Dirigée par les « harmonies » ou les « nombres » de son jugement instinctif qui nous est commun avec les animaux (en sorte que nous restons dans la vie sensible), elle tend à maintenir l'ordre dans son corps et pour cela, à maîtriser les influences externes et à les plier à son service. Tel est le rôle de ces mouvements de l'âme que nous appelons « passions » et qui traduisent l'amour de l'âme pour l'ordre et la beauté de son corps, sous forme de « réactions contre les passions successives de son corps ».

Le terme de ce mouvement affectif commencé par l'amour est normalement la *délectation*, lorsque l'ordre est atteint et qu'on peut en jouir. Mais il y a deux délectations comme deux amours opposés et nous retrouvons ici l'ordre moral dont l'orientation esthétique elle-même est imprégnée. Le premier, l'amour de Dieu, conduit à la seule délectation plénière pour nous qui est la vraie béatitude : la joie de posséder Dieu ; mais il exige que tous les biens créés, objets des « passions » deviennent de simples moyens dont on « use » pour tendre au but et la passion au sens péjoratif est alors redressée par la *vertu*. Le second est l'amour des beautés et des biens créés, et d'abord de soi-même ; et son terme est le *plaisir*, au sens infiniment varié d'après les passions dominantes en chacun : plaisir charnel du voluptueux, plaisir des richesses de l'avare, plaisir de domination de l'ambitieux, d'indépendance de l'orgueilleux, etc...

C'est dans ce dernier cas où l'âme en s'amoindrissant devient semblable aux animaux sans raison, que l'on peut mieux, semble-t-il, retrouver les manifestations et les lois purement psychologiques de la « passion ». Pourtant on les retrouve aussi dans le premier cas ; car la grâce ne détruit pas la nature ; et si certaines passions, surtout certaines délectations doivent disparaître devant les exigences de l'amour de Dieu[1], d'autres persévèrent et même se renforcent et s'affinent sous la direction de l'esprit.

Saint Augustin ne sépare jamais ces divers aspects ; il n'étudie pas pour eux-mêmes nos mouvements psychologiques ; car son point de vue est, peut-on dire, « existentiel » à la manière de nos contemporains, où le centre d'intérêt est notre destinée ;

1. C'est ce qu'on appelle la *mortification chrétienne*.

et avec l'avantage de considérer explicitement l'homme réel, vivant dans sa seule situation authentique de fils d'Adam, soumis aux tares du péché originel et racheté par la grâce de Jésus-Christ. Son but est de conduire chacune de nos âmes au vrai bonheur qui est la « délectation, fruit de l'amour de Dieu » en nous signalant l'autre délectation comme la voie de la perdition. Même ses premiers ouvrages où domine la philosophie, obéissent à cette méthode synthétique[1]. Mais elle suppose, sous-jacente, une psychologie très riche que nous nous contentons de dégager. Saint Augustin le suggère clairement en comparant l'amour de Dieu à celui des créatures : « Qu'y a-t-il de plus facile, dit-il, l'amour des choses sensibles où, cherchant la beauté faite d'égalité et d'unité, on n'en trouve qu'une ombre et de lointains vestiges, — ou bien l'amour de Dieu qui est l' « Égalité » et l' « Unité » par essence et la Beauté même ? » Et il conclut : « Ce qui souille l'âme, ce ne sont pas les harmonies ou les nombres inférieurs à la raison, qui dans leur genre ont leur beauté ; mais c'est l'amour de cette beauté inférieure[2] ». Qu'il s'agisse des beautés sensibles dans notre corps et dans l'univers ; ou bien des opérations sensibles de l'âme qui ont aussi leurs nombres et leur beauté, tout cela pour saint Augustin garde en soi sa valeur naturelle d'ordre philosophique.

5. — Entre l'amour au principe et la délectation au terme, se développe le cours mouvementé et turbulent des passions qui rendent l'âme inquiète et soucieuse. « La délectation, dit saint Augustin, est le terme du souci, parce que chacun s'efforce, par ses préoccupations et ses recherches, à se procurer son plaisir[3] », qu'il le mette en Dieu ou dans la créature. La délectation comme l'amour, est un poids qui entraîne l'âme vers le haut comme vers le bas[4]. Mais si elle descend selon la pente de la concupiscence et reste ainsi passion authentique,

1. C'est le cas du *De musica*, achevé en 389, bien que le Livre VI ait pu être revu par Augustin devenu Evêque (vers 408).

2. Cf. *De mus.*, l. VI, c. XIII et XIV. Non igitur numeri qui sunt infra rationem et in suo genere pulchri sunt, sed amor inferioris pulchritudinis animam polluit. Ibid., n. 46, B. A., t. VII, p. 454.

3. Finis enim curæ delectatio est, quia eo quisque curis et cogitationibus nititur ut ad suam delectationem perveniat. *Enar. in psalm.* 7, n. 9.

4. Delectatio quippe quasi pondus est animæ. *De musica*, l. VI, c. XI, 29, B. A., t. VII, p. 424.

elle sera passagère, comme son objet, et souvent, au lieu du plaisir, ce sera la douleur ou tristesse qui la terminera. Sans en faire une étude systématique, saint Augustin a laissé bien des notations psychologiques sur les diverses étapes de ce mouvement psychologique.

Vers le terme, quand il est absent, l'âme se tourne par le *désir*. Il faut distinguer ce premier mouvement affectif de l'amour en général, appelé « concupiscence » lorsqu'il a pour objet les biens inférieurs. « On garde un attrait même pour les choses présentes dont on jouit ; mais le désir est une « extension » de l'âme vers ce qui est loin. Il est l'attrait ou la tendance vers le bien absent[1]. Il est comme la soif de l'âme[2] : c'est un besoin une aspiration vers le bien capable de la rassasier et ce bien est, dit saint Augustin, la *sagesse*[3], en considérant notre âme raisonnable dans ses inclinations les plus hautes. Comme passion, cependant, le désir s'oriente plutôt vers les biens sensibles. Mais d'un côté comme de l'autre, il marque la mise en marche et le progrès vers le but aimé[4].

Les mêmes caractères se retrouvent dans l'*espoir* qui est aussi un mouvement de l'âme vers un bien en tant qu'absent et futur[5] ; il s'agit d'ailleurs d'un bien personnel, qu'on s'estime capable d'atteindre, par ses efforts et souvent aussi avec l'aide des autres. Cette confiance qui distingue l'espoir du simple désir, lui permet déjà de jouir du bien futur, selon le mot de saint Paul : « *Spe gaudentes* »[6]. L'espoir n'est jamais sans

1. Concupiscuntur enim et quæ habentur et quæ non habentur, nam concupiscendo fruitur homo rebus quas habet ; desiderando autem absentia concupiscit. Desiderium ergo quid est nisi rerum absentium concupiscentia. *In psalm.* 118, serm. VIII, n. 4.

2. Ipsum desiderium, sitis est animæ. *In psalm.* 62, n. 16.

3. Quando caro sitit, aquam sitit ; quando anima sitit, fontem sapientiæ sitit. *Ibid.*, n. 6.

4. Affectiones nostræ motus animorum sunt. Laetitia, animi diffusio ; tristitia, animi contractio ; *cupiditas, animi progressio ;* timor, animi fuga est. *In Joan. Evang.*, tr. XLVI ; n. 8. *Cupiditas* est mis ici pour *desiderium* ou *spes* ; mais le plus souvent chez saint Augustin il équivaut à *libido* pour désigner la passion en général ou l'amour en tant qu'il se porte vers les biens corruptibles, par opposition à *dilectio* et *charitas*, amour de Dieu : « Est autem cupiditas, amor adipiscendi aut obtinendi temporalia » *De divers. qu.* 83, q. xxxvi, n. 1 ; éd. B. A., t. X, p. 106.

5. Spes autem nonnisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum et ad eum pertinentium qui eam spem gerere perhibetur. *Enchir.*, ii, 8 ; éd. B. A., t. IX, p. 112.

6. *Rom.*, xii, 12.

joie[1] », dit saint Augustin ; c'est pourquoi aussi il est une source de courage et un principe de réussite dans les efforts vers la conquête d'un bien. « Le voyageur qui peine en marchant supporte son travail parce qu'il espère arriver. Enlevez-lui cet espoir, vous brisez son élan[2]. » L'espoir est une passion « sthétique », disent les modernes : elle exalte les énergies.

Le *désespoir* qui est la passion contraire, aura des effets tout opposés. Il est comme un étouffement de l'âme. Quand Judas se pendit par désespoir, cette mauvaise passion réalisa en son âme ce qui se passait en son corps[3]. Elle intercepte, en effet, l'influence tonifiante du bien, considéré désormais comme inaccessible. Elle replie l'âme sur elle-même ; elle enlève à l'homme toute raison de vivre et le pousse à se détruire. Cet effet, d'ailleurs, est freiné par l'instinct profond de conservation dont nous avons parlé plus haut. Aussi, bien que, de soi, le désespoir soit un terme possible du mouvement de la passion, il n'est pas normalement le terme définitif. En face du mal (et le bien désiré en apparaissant inaccessible, se convertit en mal, en privation), l'âme éprouve d'autres réactions passionnelles : la crainte et la colère.

La *crainte* suppose un mal ou un ennemi non encore présent mais déjà menaçant. Si l'âme ne se sent pas assez de force pour l'affronter et le vaincre, ce qui susciterait l'*audace*, elle prend le parti de l'éviter par la fuite. « La crainte est la fuite de l'âme[4] », le mouvement affectif de retrait et d'éloignement à l'égard d'un mal menaçant. Elle naît dans la conscience malgré la volonté, dès qu'on se forme l'image d'un malheur ou qu'on le voit venir, comme chez ce sage stoïcien qui, tout en se prétendant exempt de toute passion, fut surpris en mer par la tempête et trahit par sa pâleur et ses regards angoissés la terreur qui l'envahissait[5] : Preuve que la crainte est une « passion », un mouvement de l'appétit sensible bien distinct de la raison et

1. Spes non potest esse sine gaudio. *In psalm.* 145, n. 2.
2. Viator enim, quando laborat ambulando, ideo laborem tolerat quia pervenire sperat. Tolle illi spem perveniendi, franguntur vires ambulandi. *Serm.* CLVIII, n. 8.
3. Desperando se occidit, laqueo suspendit se, suffocavit se. Quod fecit in corpore suo, hoc factum est in anima ipsius. *Serm.* CCCLII, n. 8.
4. Fuga quippe animi est timor. *In psalm.* 69, n. 2 ; cf. note 4, p. 41.
5. Saint Augustin raconte l'anecdote dans *De Civit. Dei*, l. IX, c. IV, n. 2.

de la volonté. Ses effets sont aussi opposés à ceux de l'espoir. La crainte « tourmente » l'âme, elle dissipe ses ressources, dissout ses énergies ; elle la « rétrécit[1] » et la ramasse en elle-même comme le hérisson en boule ; elle est la défense des faibles qui espèrent ainsi laisser passer l'orage.

Si le choc de l'ennemi est malgré tout reçu et que l'âme se sente assez forte, surgit en elle le mouvement de *colère*. Cette passion prend plusieurs formes. En général, « elle me semble être, dit saint Augustin, une impulsion violente et agitée, pour enlever les obstacles qui s'opposent à la facilité de l'action. Aussi, bien souvent, nous nous mettons en colère non seulement contre les hommes, mais aussi, par exemple, contre la plume en écrivant, et nous la frappons et la brisons ; le peintre fait de même contre son pinceau et chaque ouvrier contre son instrument[2] ». Mais sur un plan plus élevé, c'est la vue de l'injustice des hommes à notre égard qui soulève la colère. On la définit alors d'un désir de vengeance[3] » ; un mouvement de l'âme poussant à infliger au coupable une punition[4] si bien qu'on peut même l'appliquer à Dieu, mais en lui enlevant toute imperfection et en y laissant seulement l'amour de la justice.

On pourrait rejoindre ces deux formes en notant que chacun spontanément considère comme un droit de jouir librement de son activité. Le mouvement instinctif qui nous soulève contre un obstacle inanimé, semblable à la colère des animaux face à leurs ennemis, est comme une participation naturelle au sentiment du droit et de la justice qui est la colère humaine, c'est-à-dire, un « appétit de vengeance », la vengeance n'étant que la réparation du droit lésé par l'injustice.

L'intervention de la vertu de justice évoque l'aspect moral que saint Augustin n'oublie jamais ; à ce point de vue, il rattache

1. Timor tormentum habet ; ergo, angustias habet. *Serm.* XXIII, n. 7.
2. Ira est autem, quantum mea fert opinio, turbulentus appetitus auferendi ea quæ facilitatem actionis impediunt. Itaque plerumque non hominibus tantum, sed calamo irascimur in scribendo eumque collidimus atque frangimus ; et aleatores tesseris, et pictores penicillo, et cuique instrumento quilibet, ex quo difficultatem se pati arbitratur. *Epist.* X, n. 4.
3. Quid est ira ? Libido vindictæ. *Serm.* LVIII, n. 8.
4. (Ira) motus est animi provocans ad poenam inferendam. *In psalm.* 6, n. 3.

la *haine* à la colère comme une aggravation. « Autre chose sans doute est la haine, autre chose la colère, car on voit un père se fâcher contre ses enfants sans les haïr, mais par amour, pour les corriger. Qu'est-ce que la colère ? Un désir de vengeance. Et qu'est-ce que la haine ? Une colère invétérée ». Il est humain, en face d'une injustice, de réagir par un mouvement de colère. Si, au lieu de pardonner, on multiplie en soi les soupçons de mauvaises intentions contre l'offenseur, s'installe en l'âme un sentiment plus durable et plus profond d'aversion, tout opposé à l'amour : c'est la *haine* dont la gravité est beaucoup plus grande. « Si la colère, conclut saint Augustin, est comme un fétu, la haine est comme une poutre[1]. » Psychologiquement, elle joue à l'égard des passions qui regardent le mal, le rôle de l'amour pour le mouvement vers le bien.

A cause de sa violence, la colère réagit davantage sur le corps. Elle mobilise toutes les forces physiques pour vaincre l'ennemi ou renverser l'obstacle : d'où certains effets physiologiques déjà notés par saint Augustin. « L'habitude de se mettre en colère, écrit-il, fait augmenter le fiel, à ce qu'affirment les médecins. Et cette surabondance de fiel a ensuite pour résultat que facilement et presque sans cause nous nous fâchons de nouveau : l'âme ainsi produit en son corps un mouvement qui sera capable de l'émouvoir à son tour[2]. » Observations très justes que la psychologie expérimentale moderne exploitera avec les ressources accrues de la science physiologique.

Si la révolte de la colère contre le mal présent réussit à s'en débarrasser ou à la réparer, c'est la joie du triomphe. Mais si ce mal s'avère invincible, il n'y a plus qu'à le subir avec *douleur* ou *tristesse* : c'est là un des deux termes possibles du mouvement des passions qui, partant de l'amour d'un bien, s'achève par le plaisir ou la joie de le posséder, ou par la tristesse ou douleur d'en rester privé par le mal. C'est spécialement à ce point de vue que saint Augustin a repris dans les grandes œuvres de sa

1. Quid est ira ? Libido vindictæ. Quid est odium ? Ira inveterata... Ira festuca est, odium trabes est... fecisti iram veterem, attraxisti malas suspiciones et rigasti festucam, rigando nutristi, nutriendo trabem fecisti. *Serm.* LVIII, n. 8.

2. Hac autem assiduitate irascendi fel crescere etiam medici affirmant. Cremento autem fellis rursus et facile ac prope nullis causis existentibus irascimur. Id quod suo motu animus fecit in corpore, ad eum rursus commovendum valebit. *Epist.* IX, n. 4.

maturité l'analyse de la passion, et il y confirme pleinement la position néoplatonicienne de ses premiers dialogues.

« On peut dire sans doute, remarque-t-il, que la chair souffre ou désire (caro concupicit adversus spiritum, dit saint Paul) ; mais alors, ou bien on prend le tout pour la partie et l'on veut dire : « L'homme a des désirs »; ou bien par *la chair* on désigne cette partie de l'âme que la passion du corps affecte spécialement : celle qui anime les organes impressionnés ; et cette impression produit, si elle est rude, la douleur, si elle est douce, le plaisir. Mais ce qu'on appelle « douleur de la chair » est seulement un mouvement de répugnance dans l'âme à l'occasion du corps et comme une protestation contre la passion corporelle ; — de même que cette douleur de l'âme appelée tristesse est une protestation contre les événements qui nous arrivent malgré nous[1]. » Ainsi « la douleur même du corps appartient plutôt à l'âme » qui seule est le sujet des « passions ».

« C'est donc *l'âme avec le corps* qui éprouve la douleur physique à l'endroit de la blessure, cause de douleur. C'est l'*âme seule* qui souffre tout en étant *dans le corps* lorsque celui-ci restant intact, une cause morale fait souffrir l'âme. Et même *séparée du corps*, l'âme peut souffrir, comme le dit Jésus, montrant le mauvais riche après sa mort « torturé par la flamme de l'enfer ». Quant au corps inanimé, il ne souffre pas ; et, vivant, il ne souffre pas sans l'âme[2] ». C'est le corps qui pâtit ; la douleur est une *réaction* de l'âme. « Quand elle sent avec peine les afflictions de son corps, c'est qu'elle proteste en voyant que son action de le gouverner est empêchée par un trouble survenu dans le bon équilibre de ses fonctions ; c'est cette protestation qu'on appelle la *douleur*[2] ».

---

1. Quod concupiscere caro dicitur vel dolere, aut ipse homo est, sicut disseruimus ; aut aliquid animæ, quod carnis afficit passio, vel aspera ut faciat dolorem, vel lenis, ut voluptatem. Sed dolor carnis tantummodo est offensio animæ ex carne, et quædam ab ejus passione dissensio ; sicut animæ dolor quæ tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus quæ nobis nolentibus acciderunt. *De civit, Dei*, l. XIV, c. xv, n. 2.

2. Dolet itaque *anima cum corpore* in eo loco ejus ubi aliquid contingit ut doleat. Dolet et sola, quamvis sit in corpore, cum aliqua causa etiam invisibili tristis est ipsa, corpore incolumi. *De civit. Dei*, l. XXI, c. III, 2.

3. Sed tristitia plerumque præcedit metus, qui et ipse in anima est, non in carne. Dolor autem carnis non praecedit ullus quasi metus carnis, qui ante dolorem in carne sentiatur. Voluptatem vero præcedit appetitus quidam qui sentitur in carne quasi cupiditas ejus, sicut famis et sitis. *De civit. Dei.*, l. XIV, c. xv, 2.

Ainsi la cause de la douleur est physique, la cause de la tristesse est morale. C'est pourquoi, note saint Augustin, la tristesse est souvent précédée par une autre passion, la crainte qui est aussi dans l'âme ; mais dans le corps il n'y a pas comme antécédent une sorte de crainte de la chair qui précéderait la douleur physique. On trouve pourtant dans le plaisir quelque chose d'analogue : c'est le besoin ; ainsi le sentiment de faim précède le plaisir de manger, celui de soif, le plaisir de boire[1] ».

La tristesse ou douleur, comme le désespoir et la crainte, est une passion déprimante qui anémie et dissipe les énergies. « Il y a deux bourreaux de notre âme qui la tourmentent successivement, dit saint Augustin : la crainte et la douleur. Si tu es dans la prospérité, tu crains ; dans l'adversité, tu souffres ! Ici-bas, qui n'est trompé par la prospérité ou brisé par l'adversité[2] ? » D'où cette loi psychologique : « On fuit toujours la douleur plus qu'on ne se porte vers le plaisir. Nous voyons en effet, même les animaux les plus cruels se détourner du plaisir par crainte de la douleur ; et quand cela est passé en habitude, on les appelle « domptés ou apprivoisés[3] ».

L'habitude, d'ailleurs, exerce aussi ses puissants effets dans l'homme. Nous l'avons vu pour la colère ; saint Augustin le note pour toute passion : « L'amour du monde, dit-il commence par le consentement libre à la passion ; il progresse par le charme de la volupté, il s'affermit par le lien de l'habitude[4] ». Les passions ont donc leurs lois propres centrées sur la fuite des douleurs et la recherche des plaisirs. Leur mouvement a son origine dans l'instinct donné par la nature, qui tend spontanément à se maintenir et à se développer selon les « nombres » ou les dispositions innées de sa forme. En s'exerçant, l'activité

1. Cum afflictiones corporis moleste sentit (anima), actionem suam, qua illi regendo adest, turbato ejus temperamento impediri offenditur, et hæc offensio, dolor vocatur. *De genesi ad lit.*, l. VII, c. XIX, 25 ; cf. *ibid.*, l. III ; c. XVI, 25.

2. Sunt duo tortores animæ, non simul torquentes, sed cruciatum alternantes, timor et dolor. Quando tibi bene est, times ; quando male est, doles. Sæculi hujus, quem non decipit prosperitas, non frangit adversitas ? *Serm.* CXXIV, n. 2.

3. Nemo est quippe qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem. *De divers qu.* 83, q. XXXVI, n. 1 ; éd. B. A., t. X, p. 106.

4. Cupiditas mundi initium habet ex arbitrio voluntatis ; progressum ex jucunditate voluptatis ; firmamentum ex vinculo consuetudinis. *De patientia*, c. XVII, 14, éd. B. A., t. II, p. 554.

s'affermit en habitude. « La nature et l'habitude réunies, conclut saint Augustin, rendent la passion toute-puissante et invincible[1]. »

Dans l'homme, pourtant, la passion reste également soumise à la volonté libre. Elle peut alors perdre ses inconvénients, devenir, par exemple, une tristesse utile pour se corriger ; elle peut aussi renforcer ses avantages et devenir dans l'ordre moral, bonne ou vertueuse.

II. — LA VOLONTÉ LIBRE

La volonté, comme nous l'avons dit, est en général dans le sujet conscient, le mouvement de l'âme vers l'action, et même vers l'œuvre extérieure qui la met en contact avec les autres êtres. Par là, elle rejoint la notion de *cause efficiente* dont le rôle est de produire au dehors l'effet préparé dans l'âme par l'idée exemplaire et désiré comme un but (cause finale).

Saint Augustin en conclut que « toutes les vraies causes efficientes dans l'univers sont volontaires. Ce sont, dit-il, ou la volonté de Dieu, ou celle des anges préposés à l'ordre du monde, ou celle de l'âme humaine qui a semblable mission pour son corps ; ou même les volontés des animaux, si tant est qu'on puisse appeler « volontés » ces mouvements par lesquels les âmes sans raison produisent des effets extérieurs selon leur nature[2] ». Ces œuvres instinctives où l'animal évite le danger, se porte vers ce qui lui convient, se fabrique un gîte, veille sur ses petits, etc..., participent encore à l'influence consciente de la volonté proprement dite et méritent donc le titre de cause efficiente : l'animal y coopère pour sa part, avec une certaine spontanéité à l'ordre du monde. Plus bas, il reste encore des causes physiques qui réalisent l'ordre « selon leurs nombres »

---

1. Natura et consuetudo robustissimam faciunt et invictissimam cupiditatem. *De quæst. ad Simplic.*, l. I, qu. I, n. 10, éd. B. A., t. X, p. 425.

2. Per hoc colligitur non esse causas efficientes omnium quæ fiunt nisi voluntarias... Jamvero causæ voluntariæ aut Dei sunt, aut angelorum, aut hominum, aut animalium : si tamen appellandæ sunt voluntates animalium rationis expertium motus illi quibus aliquid faciunt secundum naturam suam, cum quid vel appetunt vel evitant... Corporales autem causæ, quæ magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandæ, quoniam hoc possunt quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates. *De civit. Dei*, l. V, c. IX, 4.

conformément aux grandes et belles lois de la nature ; mais elles s'exécutent pour ainsi dire mécaniquement, nécessairement, selon un déterminisme rigoureux et inconscient. En un sens, ce sont de vraies causes : les « causes prochaines et immédiates des changements de la nature ». Ce sont même celles qu'étudient principalement les sciences modernes appelant « cause efficiente » l'antécédent nécessaire lié au « conséquent » par le déterminisme de la nature. Mais pour saint Augustin « ce n'est là, dit-il, qu'une cause fort secondaire, objet des vaines recherches des philosophes physiciens[1] ».

Les causes efficientes dignes de ce nom sont les causes profondes qui dominent l'ordre de l'univers et en livrent la dernière explication : et ce sont toujours des causes volontaires : avant tout, c'est la Volonté divine éclairée par les Idées éternelles qui règle à la fois les effets normaux selon les lois naturelles et les effets miraculeux conformes à l'ordre providentiel supérieur de la grâce. La volonté créée des anges et des hommes participent à cette efficacité de la divine volonté : c'est leur nature et leur rôle. Elles sont donc des causes efficientes capables d'agir sur l'univers, mais soumises à la direction divine. C'est dans la mesure où elles obéissent à l'ordre de Dieu qu'elles réalisent des œuvres efficaces. Quant aux êtres physiques inférieurs, ils se contentent d'exécuter comme des instruments les directions que leur impriment ces causes volontaires.

La première loi de la volonté comme de l'amour est de dépendre pour agir, de la connaissance : « Nil volitum quin præcognitum ». Saint Augustin parle à ce propos de « consubstantialité » ; car il se met non pas au point de vue des objets, comme saint Thomas, mais plutôt au point de vue du sujet ou de notre âme pensante, en la prenant à ses divers degrés d'activité vitale. Lorsqu'il cherche des images de la Sainte Trinité, il fait ressortir, avec la distinction des opérations, l'unité substantielle de notre âme qui les produit en s'identifiant à chacune d'elles. Et si cette unité « consubstantielle » se réalise plus nettement dans l'activité spirituelle, entre intelligence et volonté, elle se retrouve à l'étage inférieur entre l'image sensible

1. ...licuit vanitati philosophorum etiam causis aliis ea tribuere, vel veris, sed proximis, cum omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam, i. e. voluntatem Dei ; vel falsis... a sua suspicione et errore probatis. *De Trinit.*, l. III, c. II, n. 7.

d'un bien corporel et la concupiscence ou le plaisir-passion qu'il suscite ; et même à un degré plus bas encore, parce que plus proche de la matière, entre la sensation externe, spécialement celle du toucher et le plaisir ou la douleur qui en jaillit. D'où l'on peut déduire ce principe de classement psychologique : « Le degré de perfection des opérations et fonctions appétitives se mesure sur la perfection de la connaissance dont elles dépendent ».

En s'élevant ainsi vers une plus haute perfection et en atteignant le degré spirituel de la vie « mentale », la volonté obtient pleinement le privilège de la *liberté*. Saint Augustin entend par « liberté », ce que le bon sens a toujours compris : le pouvoir d'agir de soi-même spontanément, sans subir aucune violence externe, de telle sorte que l'action réalisée aurait pu également ne pas s'accomplir. C'est le propre de la cause efficiente parfaite, indépendante et dominatrice.

L'existence de cette prérogative en l'homme est un fait d'expérience indubitable. Augustin, le grand défenseur des droits de Dieu et de sa grâce, défend avec une même énergie notre liberté. Pour cela, il fait appel à l'ordre moral avec ses conseils, ses commandements, ses sanctions : « Tout cela, dit-il, serait inexplicable sans la liberté[1] ». Et il corrobore ces témoignages par le consentement universel : « On ne commet pas de faute, dit-il, si on ne fait pas un acte qu'on n'a pas la liberté d'accomplir. N'est-ce pas ce que les bergers chantent sur les montagnes, les poètes sur les théâtres, les ignorants dans les carrefours, les savants dans les bibliothèques, les maîtres dans les écoles, les Evêques dans les lieux saints et le genre humain dans tout l'univers[2] ? »

Il y a d'ailleurs entre volonté et liberté une connexion si étroite qu'on n'a pour ainsi dire jamais l'un sans l'autre[3].

1. Cf. *De gratia et lib. arbit.*, II, 2, sq. où l'existence du libre arbitre est aussi prouvée par l'Écriture sainte.

2. ...neminem vituperatione dignum qui aut id velit quod justitia velle non prohibet, aut id non facit quod facere non potest : Nonne ista cantant et in montibus pastores, et in theatris poetæ, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis, et magistri in scholis, et antistites in sacratis locis et in orbe terrarum genus humanum ? *De duabus anim. contra Manich.* c. XI, n. 15.

3. Quanquam si liberum non sit, non est voluntas. *De duab. anim.*, *ibid.*

Car si être libre, c'est avoir plein pouvoir sur son action, « rien n'est si pleinement en notre pouvoir que notre volonté même ; car sans aucun délai, dès que nous voulons, elle se présente[1] ». Ainsi le vouloir au sens plein (*voluntas*, pris comme *activité de volonté*), parce qu'il est en notre pouvoir, est par lui-même un acte libre. Il peut y avoir des restrictions dans les activités extérieures qui se déploient dans le monde sensible, soit dans notre propre corps s'il s'agit de passions, de sensations, de nutrition et autres phénomènes physiologiques, soit dans le monde corporel qui nous entoure : Là règnent des lois physiques réglées par un déterminisme strict et notre corps, passif comme les autres corps, doit s'y soumettre « nécessairement » sans liberté. La volonté, en insérant son action dans ce réseau rigoureusement déterminé, doit en tenir compte ; mais par elle-même, elle le domine et est libre.

Par cette prérogative qui en fait une vraie cause efficiente, notre volonté participe à la volonté souveraine de Dieu, cause efficiente explicative de tout l'univers par les lois de sa providence très sage. Elle lui est donc soumise ; mais il n'y a pas à craindre que cette soumission nuise en rien à sa liberté. C'est en réfléchissant sur le problème de la grâce et sur la dépendance absolue et universelle qu'elle suppose en notre vie à l'égard de Dieu, que saint Augustin comprit de mieux en mieux toute la profondeur et l'extension de ce principe dont il montre, comme théologien, l'harmonie parfaite avec les données de la foi. Nous nous contenterons ici de brèves indications en faisant ressortir la valeur philosophique de ses réflexions.

D'une part, il est aisé de montrer l'accord de notre liberté avec la prescience divine, car Dieu prévoit nos actes comme ils se feront : soumis à la nécessité s'ils sont corporels, libres s'ils sont volontaires. La prescience divine de nos actes futurs bons ou mauvais garantit leur liberté, loin de la compromettre.

Mais il y a plus : non seulement Dieu *prévoit*, mais il *ordonne* positivement tout ce que feront ses créatures, y compris les œuvres librement réalisées par les anges et les hommes. Sa volonté, par sa providence, est la source, la cause efficiente

1. Nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus, præsto est. *De libero arb.*, l. III, c. III, 7, éd. B. A., t. VI, p. 336-338.

de cet ordre historique qu'il prévoit en le créant. Mais cette influence toute puissante, de nouveau, loin de détruire, affermit et perfectionne notre liberté. Si nous cherchons par orgueil à nous en affranchir, nous tombons inévitablement dans l'esclavage du péché et de la concupiscence où notre libre arbitre, sans être aboli, est considérablement diminué. Il reste valable pour « désirer le bien », selon l'instinct foncier de notre vouloir ; et aussi pour accomplir le mal ou pécher ; car le mal moral ne peut d'aucune façon remonter à Dieu et il a toute son origine dans notre libre arbitre[1]. Mais il est incapable par lui-même d'accomplir le bien : c'est la peine du péché originel. Aussi la grâce du Christ qui nous rend cette énergie du bien, nous rétablit également, et elle seule, dans la pleine liberté. « La volonté libre, conclut saint Augustin, est d'autant plus libre qu'elle est plus *saine*, et elle a d'autant plus de santé qu'elle est plus soumise à la grâce et à la miséricorde divine[2] ». Cette doctrine, appuyée constamment sur l'Écriture Sainte, spécialement sur saint Paul, répondait pleinement au principe néoplatonicien de participation qui vit au fond de la pensée augustinienne et est le centre de sa philosophie : « *Plus on dépend de Dieu, plus on est parfait* », parce qu'on en reçoit davantage des richesses d'être et de vie pour agir à son image. Ce principe, Augustin l'applique sans hésiter à notre liberté participée et, sans enlever tout mystère, il y voit avec raison la solution du problème des rapports entre cette liberté et l'influence dominatrice et toute-puissante, mais aussi toute sage et toute bonne de Dieu.

Mais ce premier aspect est plutôt métaphysique. En se mettant, d'autre part, au point de vue psychologique, saint Augustin explique le fonctionnement de notre volonté libre par la *loi de la délectation victorieuse ;* et cette loi s'adressant à la volonté dans son sens le plus général, explique également le fonctionnement des passions.

1. C'est la thèse du *De libero arbitrio*, souvent reprise dans les ouvrages contre Pélage.

2. Hæc enim voluntas libera tanto erit liberior quanto sanior, tanto autem sanior quanto divinæ misericordiæ gratiæque subjectior. *Epist.* CLVII, II, n. 8.

III. — CONCLUSION. LA LOI DE LA DÉLECTATION

Pour bien saisir la théorie augustinienne, il faut se remettre souvent à son point de vue concret et vivant : celui de notre unique âme pensante investie de la double mission naturelle et providentielle, et de régir son corps en lui communiquant la beauté dont elle est dépositaire comme image de Dieu, et aussi de se dégager du corps pour réaliser sa destinée dans la contemplation de Dieu. La théorie des mouvements affectifs dont nous venons d'analyser la variété, doit se remettre dans ce climat vivant d'unité synthétique. Tous, instincts, passions, décisions libres sont les opérations d'une même âme et en un sens d'une même fonction, la volonté, dont le premier élan est l'amour qui, à travers le désir, atteint enfin le plaisir ou la délectation. De ce point de vue synthétique, ce sont là trois aspects d'un même mouvement psychologique, trois formes du vouloir (voluntas).

Le vouloir est orienté par la connaissance d'un objet qui l'attire ou d'une action à accomplir, par exemple, d'une entreprise commerciale ou d'une œuvre d'apostolat ou simplement d'un des multiples détails de la vie quotidienne, prendre un repas, rendre un service, etc. Mais pour que cet objet suscite un amour efficace, qui sache vaincre les obstacles et réaliser l'action, il faut qu'il se présente comme aimable et délectable, comme « intéressant », dirait la psychologie actuelle, et de telle sorte que ce plaisir ou cet intérêt soit vraiment dominant et décisif ; car en ce monde livré à la multiplicité et au changement, il y a toujours un bon nombre d'objets qui se présentent et sollicitent notre vouloir.

Telle est la *loi fondamentale* que saint Augustin affirme fortement : « Il est nécessaire, dit-il, que notre action suive la délectation la plus forte[1] ». On peut l'appeler la loi de la délectation victorieuse, car c'est l'aspect de plaisir qui y est mis en évidence ; mais c'est aussi la loi de l'amour qui est le fond du mouvement volontaire ; et encore, la grande loi d'intérêt si souvent invoquée en psychologie expérimentale. D'innombra-

1. Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est. *Expos. in Epist. ad Galat.*, n. 49.

bles faits d'expérience en établissent la valeur, tel celui que cite saint Augustin : « Voici par exemple, la vue d'une beauté humaine : elle provoque la sensualité. Mais si la délectation que produit la beauté intérieure et pure de la chasteté est plus grande, c'est elle qui règle notre conduite, elle qui inspire notre action[1] ». Cette action ira donc toujours infailliblement du côté de la plus grande délectation.

Comment cette « nécessité » respecte notre liberté, le caractère même de la délectation le fait comprendre : Ne disons-nous pas, pour marquer notre liberté, que nous faisons ce qu'il nous plaît ? Or, c'est dans l'unique action volontaire que nous distinguons, non seulement l'amour orienté par la connaissance et le désir qui nous entraîne au but, mais aussi la délectation qui met en relief la liberté, même quand nous agissons sous l'impulsion toute puissante de la grâce, comme d'ailleurs lorsque nous subissons l'attrait de la passion. « Ne pense pas être entraîné malgré toi, dit saint Augustin ; l'amour même peut entraîner une âme... Vous êtes tirés par Dieu, non seulement selon votre volonté, mais avec volupté... Si le poète a dit : « Chacun a son plaisir qui l'entraîne », non pas la nécessité mais le plaisir, non l'obligation mais la délectation, à plus forte raison serons-nous entraînés vers le Christ par l'amour de la vérité... Il y a une vraie volupté pour le cœur qui goûte la douceur du pain céleste.... Donne-moi un homme qui aime, et il comprendra ce que je dis...

Comment le Père entraîne-t-il les âmes au Christ ? En leur révélant, comme à Simon-Pierre, que le Christ est le Fils de Dieu[2]. Cette révélation, c'est l'attraction même. On montre à une brebis une branche verte et on l'attire ; on montre à un enfant une noix et on l'attire : il court, il est tiré ; on l'attire par l'amour, on l'attire sans violenter le corps, on l'attire par un lien du cœur. Ainsi donc, ces biens qui procurent des délices et des voluptés sensibles attireraient ceux qui les aiment, quand ils les voient, selon l'adage : « Chacun a son plaisir qui

1. Ut, verbi gratia, occurrit forma speciosæ feminæ et movet ad delectationem fornicationis ; sed si plus delectat pulchritudo illa intima et sincera species castitatis per gratiam quæ est in fide Christi, secundum hanc vivimus et secundum hanc operamur. *Ibid.*

2. Beatus es, Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est. Math., xvi, 16-17.

l'entraîne », et le Père n'attirerait pas en révélant le Christ ? Et que désire l'âme plus que la vérité ?... Voyez comment le Père entraîne : il instruit et il délecte ; il n'impose pas la nécessité[1] ».

Ainsi la « délectation victorieuse » qui nous entraîne n'est pas une force étrangère qui s'imposerait du dehors et détruirait notre initiative et notre liberté : elle est la réponse spontanée de notre volonté à l'attrait du bien qui lui est montré. S'il « est nécessaire que notre action suive la délectation la plus forte », c'est parce que cette délectation est notre action même, notre élan vers le bien, que nous jugeons le meilleur pour nous ; et rien n'est plus libre que cette manière de nous laisser vaincre et attirer en nous portant volontiers vers ce qui nous plaît le plus.

A un autre point de vue, cette loi est aussi celle de l'*amour* ; car tout le développement de l'activité volontaire trouve son explication dans l'amour qui le domine et en est le moteur intime, comme la pesanteur meut irrésistiblement tous les corps vers leur lieu naturel : « Amor meus, pondus meum[2] ». Notre volonté est par elle-même indifférente : elle peut se tourner vers le bien comme vers le mal. C'est là une conséquence du libre arbitre qui fait corps avec elle et qui est comme elle un « bien moyen » dont on peut user bien ou mal[3]. Comme créa-

1. Noli te cogitare invitum trahi : trahitur animus et amore... parum est voluntate, etiam voluptate traheris. Quid est trahi voluptate? Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui (Ps. 36, v. 4). Est quædam voluptas cordis, cui panis dulcis est iste cælestis. Porro si poetæ dicere licuit : « Trahit sua quemque voluptas », non necessitas, sed voluptas ; non obligatio, sed delectatio : quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate ; delectatur justitia, delectatur beatitudine, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est ?... Da amantem et sentit quod dico... Trahit Pater ad Filium (revelando Christum esse Deum). ...Ista revelatio, ipsa est attractio. Ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam. Nuces puero demonstrantur, et trahitur : et quo currit trahitur ; amando trahitur, sine læsione corporis trahitur, cordis vinculo trahitur. Si ergo ista quæ inter delicias et voluptates terrenas, revelantur amantibus, trahunt ; quoniam verum est, « Trahit sua quemque voluptas » ; non trahit Christus revelatus a Patre ? Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem ?... Videte quomodo trahit Pater : docendo delectat, non necessitatem imponendo. *In Joannis Evang.*, tract.. XXVI, n. 4, 5, 7.

2. Mon poids, c'est mon amour. *Confes.*, l. XIII, c. x.

3. Saint Augustin distingue le « libre arbitre », indifférent au bien et au mal ; et la « liberté » au sens plein, qui est par excellence celle de Dieu

ture tirée du néant, elle est capable par elle-même, si elle se confie en elle-même, de retourner au néant en choisissant le mal, qui n'est rien d'autre qu'une sorte de néant, une privation d'ordre, de beauté et de bien. C'est alors la victoire de la concupiscence, et des passions où la volonté cède au corps et se dégrade. — Mais, en se retournant vers son auteur pour en recevoir la force de remonter vers lui, elle est également capable de tendre vers le bien et la perfection morale : et c'est de ce côté seulement qu'elle trouve, avec la pleine liberté, son vrai bonheur, selon le principe fondamental de la spiritualité augustinienne : « Tu nous as fait pour toi, ô Dieu, et notre cœur est inquiet tant qu'il ne se repose pas en toi[3] ».

Nous débouchons ainsi dans le domaine de la morale où toute psychologie concrète et existentielle en analysant les tendances de la volonté libre et de la personne humaine aboutit inévitablement. Saint Augustin en a conscience et l'on peut dire que toute cette psychologie est construite en fonction de la morale chrétienne qui doit conduire l'homme à sa destinée. Nous l'avons vu plus haut dans la psychologie des passions ; nous le retrouvons ici dans la psychologie de la volonté libre et dans la loi qui commande toute notre vie affective. Mais cela n'enlève rien à la richesse et à la valeur de cette psychologie comme pensée philosophique.

F.-J. THONNARD, *A.A.*

---

et des bienheureux, et qui ne comporte plus la possibilité de mal faire, mais est d'autant plus parfaite et plus « libre ». Elle est dans l'homme le fruit de la grâce et s'appelle « liberté chrétienne ». Cf. sur ce point, *Œuvres de S. Aug.*, éd. B. A., t. IX, note 18 « Libertas » et « liberum arbitrium », p. 351-354 et J. BALL, *Libre arbitre et liberté dans S. Aug.*, dans l'*Année Théol.*, VI, 1945, p. 368-382 et VII, 1946, p. 400-430.

1. Fecisti nos ad te, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te. *Conf.*, I, I.

les origines de la controverse semi-pélagienne

CAUSES DOCTRINALES DU CONFLIT

Les deux opuscules sur la prédestination des saints et le don de persévérance, qui ne formaient à l'origine qu'un seul traité ayant pour titre : *De prædestinatione sanctorum*, nous livrent les ultimes pensées de saint Augustin sur le mystère du salut. « Ils sont, dit Suarez, comme le testament de notre grand Docteur, et ils ont je ne sais quelle autorité supérieure, d'abord parce qu'ils furent élaborés après une extrême application et une longue méditation sur cette matière, et ensuite parce que l'erreur de ceux qu'il combattait étant plus subtile, ils ont été composés avec plus de pénétration[1] ». Aussi est-il indispensable de les bien connaître, si l'on veut saisir la théologie augustinienne de la grâce en sa forme définitive, et comprendre du même coup les débats religieux qu'elle a fait naître au cours des siècles, ou simplement réfléchir pour son propre compte sur ces hauts problèmes qui seront objet de recherche, sinon de tourment, tant que la foi chrétienne sera vivante au cœur des hommes.

1. Suarez, *Proleg. VI de grat.*, cap. vi, n. 19 (t. VII de l'édit. Vivès, Paris, 1867, p. 318).

Saint Augustin écrivit ces opuscules pour répondre aux critiques extrêmement vives que sa doctrine de la grâce avait suscitées dans les milieux religieux de Provence, spécialement à Marseille, de la part de ceux que nous appelons aujourd'hui les Semipélagiens. Ces critiques venaient de lui être communiquées par deux de ses disciples, Prosper et Hilaire, résidant en cette contrée. Nous avons de chacun d'eux une lettre[1], où ils rapportent à leur maître les objections qu'on lui faisait, et les idées qu'on opposait aux siennes, jugées excessives et amères, contraires en même temps à l'authentique tradition chrétienne. Nous voudrions ici, sans entrer encore dans l'analyse détaillée de ces deux lettres, étudier et décrire la violente poussée de résistance et de contradictions qu'elles nous révèlent à l'endroit de certaines affirmations du Docteur de la grâce, et d'abord chercher à l'expliquer.

De là cette introduction, qui comprendra les deux parties suivantes : nous rappellerons en premier lieu quels étaient, dans la théologie de la grâce que saint Augustin avait exposée au cours de sa polémique contre Pélage, les points litigieux ou obscurs qui étaient susceptibles de trouver incompréhension ou résistance au sein de l'Eglise même ; puis nous décrirons le mouvement d'opposition qu'en effet ils provoquèrent, en Afrique et surtout dans le midi de la Gaule.

PREMIERE PARTIE

Causes doctrinales du conflit

Des points litigieux ou difficiles de la théologie augustinienne de la grâce : nécessité de la grâce pour le commencement du salut - sa dispensation limitée - théorie de la grâce souveraine - la prédestination gratuite.

Ces points montrent à quelles hauteurs doctrinales s'éleva, dès les débuts de la controverse, l'adversaire de Pélage.

1. Ces lettres sont dans P. L. t. XXXIII (correspondance de saint Augustin). La lettre de Prosper d'Aquitaine est la 225e de cette correspondance (P. L., XXXIII, 1002-1007), et la lettre d'Hilaire la 226e (P. L., *ibid.* 1007-1012). Elles se lisent aussi au t. XLIV de P. L., où elles servent d'introduction au livre de la prédestination des saints. V. pour la lettre de Prosper : XLIV, 947-948 à 953-954, et pour la lettre d'Hilaire : XLIV, 953-954 à 959-960. On les trouve également dans l'édition critique de la correspondance de saint Augustin par Goldbacher, publiée par le Corpus de Vienne (C. V., t. LVII).

Saint Augustin, on le sait, avait en face des Pélagiens, victorieusement défendu la foi catholique en établissant contre eux, outre la réalité du péché originel, la nécessité et la gratuité de la grâce : il avait montré que l'homme déchu ne peut rien dans l'ordre du salut sans la grâce de Dieu, sans une grâce qui ne soit pas seulement une aide extérieure, mais une lumière et une force intimes pénétrant son intelligence, sa faculté d'aimer et de vouloir, toutes ses puissances spirituelles pour les purifier et les refondre ; il avait montré que cette grâce est un don entièrement gratuit, émanant d'une pure miséricorde, et que ne précède aucun mérite humain. Ces vérités avaient été, sous son impulsion admirable, définies par l'Eglise. Mais il avait, il semblait avoir parfois, dans ce combat, outre passé la croyance commune par des affirmations qui n'étaient pas reçues sans conteste par tous les catholiques ou qui risquaient même de les surprendre et de les diviser. Nous allons essayer de dire quelles elles étaient.

§ I. — De la nécessité de la grâce pour le commencement du salut

La première de ces affirmations concernait la nécessité universelle de la grâce.

Saint Augustin avait soutenu contre les Pélagiens que l'homme, sans la grâce, est incapable, non seulement de parvenir à la justification et au salut, mais même de s'y préparer ; en d'autres termes, il voulait qu'on rapportât à la grâce, avec la fidélité aux commandements divins et l'amour qui l'inspire, les premiers mouvements de charité, les premiers appels vers le Christ dans le repentir, la confiance et la prière, et, par delà ces dispositions religieuses, la foi où elles prennent toutes leur point d'appui[1].

Il n'était pas arrivé d'emblée à cette conviction. Dans les premiers temps de sa conversion, et même de son sacerdoce, il avait cru que la foi, avec tout l'ensemble des sentiments et des actes qu'elle provoque du premier jet : prière, contrition commençante, désir et espérance de la vie éternelle,

1. Dans la langue de saint Augustin, la foi est la première démarche vers le salut, et il ne connaît pas d'autre prière que celle que la foi inspire : « Quomodo invocabunt in quem non crediderunt ? » (*Rom.*, x, 14).

etc, était possible sans la grâce. Certes, il savait bien que nous ne pourrions pas avoir la foi, si la Parole de Dieu ne nous était d'abord annoncée ; mais il s'imaginait que, mis en présence de l'Evangile, nous avons le pouvoir d'y adhérer par nos propres forces, et, dans la lumière de cette foi, de commencer par nous-mêmes l'œuvre de notre salut. Dans son livre *De la prédestination des saints*, il confessera avoir commis jadis cette erreur. Seule, la charité justifiante, avec les vertus qui en émanent et les œuvres qui l'expriment, étaient à ses yeux le fruit de l'Esprit-Saint. Nous avons ce mot de lui qui résume parfaitement sa pensée d'alors : « que nous croyions, cela vient de nous ; que nous pratiquions le bien, cela vient de Celui qui donne l'Esprit-Saint à ceux qui croient en Lui ». Cette parole se trouve dans un commentaire de l'Épître aux Romains composé vers 394, alors qu'il était prêtre déjà[1]. En un commentaire inachevé de la même épître et qui est du même temps, il avait dit aussi « que l'homme peut s'attribuer en propre la docilité qui le fait répondre à l'appel divin », bien que cet appel soit un don de la grâce[2]. Un opuscule écrit entre 389-396 et qui est intitulé : *De diversis quæstionibus octoginta tribus*, contient des pensées analogues[3].

Cette erreur tenait peut-être à ce que sa conversion à la foi, contrairement au dénouement de sa crise morale[4], n'avait pas été le résultat d'une brusque irruption de la grâce, mais d'un long cheminement de pensées méthodiques où la présence divine n'était pas aussi manifeste. Sans doute n'avait-il pas non plus suffisamment lu et médité l'Écriture. On a pourtant observé que dans ses tout premiers écrits, comme le *De beata vita*, le *De ordine*, les *Soliloques*, et un peu plus tard dans son traité *De libero arbitrio*, il s'exprimait comme si l'impuissance de l'homme sans Dieu était totale, comme si tout ce qu'il

1. Il a pour titre : « Expositio quarumdam propositionum ex epist. ad Romanos ». C'est dans la prop. IX que se trouve le mot cité (P. L., XXXV, 2079).
2. Epist. ad Rom. inchoata expositio, n. 7 (P. L., XXXV, 2093).
3. De divers. quæst., LXXXIII, q. 68, n. 5 (P. L., XL, 73).
4. Sur l'interprétation de la scène du jardin de Milan, voir les réserves récemment formulées par P. Courcelle : *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, pp. 188-202, et la discussion à laquelle elles ont donné lieu entre l'auteur et le P. Cayré, dans *L'Année Théologique* 1951, pp. 144-151 et 244-271.

y a de bon en nous, y compris la recherche de Dieu, la prière et par conséquent la foi, était un don divin. Ainsi, selon la remarque de Bossuet, il aurait mieux dit sur cette matière en parlant de l'abondance du cœur, qu'il devait le faire plus tard dans un examen encore imparfait[1]. Il se peut néanmoins qu'il ne faille voir en ces témoignages que la simple affirmation de cette loi générale d'après laquelle tout acte bon dépend de Dieu comme de la source première de l'être, principe qui était devenu une évidence pour Augustin depuis sa conversion au christianisme et sa rencontre du néo-platonisme, et dont il ne devait jamais douter, mais qui laisse intact le problème de la grâce, tel qu'il se pose concrètement par rapport à l'homme déchu.

Toujours est-il que pendant un certain temps il fut dans l'erreur que les Semipélagiens professèrent plus tard, et crut que l'homme, même depuis la chute, pouvait par les seules forces de son être (la causalité divine étant néanmoins supposée), arriver à la foi et accomplir les démarches nécessaires à sa justification. Mais une lecture plus attentive de l'Ecriture, et surtout ce mot de saint Paul : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » (*I Cor.*, IV, 7), lui dessilla les yeux ; Dieu lui fit voir que dans l'œuvre du salut, c'est Lui qui commence comme c'est Lui qui achève. Cette « révélation », nous dit-il en son livre *De la prédestination des saints*[2], lui fut donnée au moment où il s'occupait à répondre à certaines questions sur l'Écriture que lui avait posées le nouvel évêque de Milan, Simplicien (v, 397). Lui-même était depuis peu évêque d'Hippone[3]. Ce fut là pour lui une certitude définitivement acquise. Aussi, dès le début de la controverse avec les Pélagiens, soutint-il cette doctrine de la façon la plus nette, encore que le débat ne portât pas précisément sur elle, mais sur la nécessité de la grâce pour bien agir. Une partie de son traité *De spiritu et littera* a pour but de la démontrer[4]. Il y touche aussi dans le *De per-*

1. *Défense de la Tradition et des saints Pères*, 2e part., L. VI, c. XVI. (Œuvres de Bossuet, édit. Lachat, 1862 ; t. IV, p. 229.)
2. De prædest. sanct. cap., III, n. 7.
2. Cette réponse aux questions de Simplicien s'intitule : De diversis quæstionibus ad Simplicianum libri duo (P. L., XL, 101-148).
4. De spir. et litt., cap. XXXIII et XXXIV, n. 57-60 (P. L., XLIV, 237-241 ; ou C. V., LX, pp. 215-221).

fectione justitiæ hominis[3], et il invoque là pour l'établir la parole de Jésus, dont il fera plus tard un si beau commentaire : « Personne ne peut venir à moi, si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire » (JEAN, VI, 44). Dans les écrits qui suivent, il revient souvent sur ce sujet, si bien que toutes ou presque toutes les preuves scripturaires que dans son livre *De la prédestination des saints* il produira pour prouver que la foi est un don de Dieu, sont déjà développées ou ébauchées en ces ouvrages.

Ce dogme, d'ailleurs, était à ses yeux inséparable du dogme de la gratuité de la grâce ; car, se disait-il, croire en la parole de Dieu, et sous l'inspiration de cette foi, commencer à prier, à se repentir, à espérer le pardon divin, à désirer de mieux vivre, ce sont là des dispositions religieuses qu'on ne peut déclarer dénuées de tout mérite. Si donc nous avions le pouvoir de les faire naître dans notre cœur avant toute aide divine, la grâce, en venant en nous, rencontrerait et récompenserait un mérite préalable et dès lors ne serait pas entièrement gratuite : en d'autres termes, elle cesserait d'être la grâce[4].

*
* *

Telle était la doctrine augustinienne sur l'universelle nécessité de la grâce. Or elle pouvait alors paraître contestable et insuffisamment établie, au regard de ceux-là même qui avaient très sincèrement anathématisé Pélage.

D'abord, l'Eglise n'avait encore, ce semble, rien décidé là-dessus. Dans la correspondance échangée entre les Églises d'Afrique et le Pape Innocent Ier (416-417), ce point n'avait pas été traité. Le concile plénier de Carthage (418), approuvé par le pape Zozime, s'était borné à définir les vérités expressément attaquées par les Pélagiens : à savoir que la grâce est nécessaire pour aimer Dieu d'un véritable amour et observer ses commandements, et qu'il n'y a aucun juste qui soit absolument pur de tout péché et ne doive s'appliquer à lui-même les mots de l'oraison dominicale : « Et dimitte nobis debita

3. De perfect. justit. homin., cap. XIX, n. 41 (P. L., XLIV, 314-315 ; ou C. V., XLII, p. 44).
4. Voir en particulier sur ce point le traité à Boniface intitulé : Contra duas epistolas Pelagianorum, lib. II, cap. VIII, n. 18 (P. L., XLIV, 58; ou C. V., LX, p. 479 et 480).

nostra » (can. 6, 7, 8). Il est très probable que la *Tractoria* de Zozyme s'en tenait aux mêmes limites. Un fragment de cette lettre conservé par l'*Indiculus Dei gratiæ*[1], semble cependant dire davantage, en marquant « qu'il n'est pas un moment où nous n'ayons besoin du secours de Dieu, et que dans tous nos actes... toutes nos pensées, tous nos mouvements intérieurs, il nous faut Le prier comme notre soutien et notre protecteur ». Mais, autant qu'il est possible d'en juger par les textes scripturaires cités à l'appui de cette assertion, il s'agit là du besoin qu'a le juste d'être sans cesse protégé et aidé pour ne pas déchoir ; la question de savoir si l'homme peut ou ne peut pas de lui-même commencer l'œuvre de son salut, de sa justification, demeure entière.

Les témoignages de l'Ecriture sur ce point n'allaient pas non plus sans quelque obscurité, et la tradition patristique ne paraissait pas unanime.

Le Christ, sans doute, avait dit : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (Jean, xv, 5), mais notre impuissance dans l'ordre de l'action proprement dite n'implique pas que nous ne puissions rien dans l'ordre de la pensée et du désir. Le Christ avait précisé ailleurs, il est vrai, que nul ne peut venir à lui si le Père ne l'attire et ne lui donne de venir (Jean, vi, 44, 66), et saint Paul avait enseigné formellement que la foi est un don de Dieu (*Eph.*, ii, 8), que la vraie prière est celle que forme en nous l'Esprit (*Rom.*, viii, 26), qu'au service de Dieu nous sommes incapables de concevoir par nous-mêmes la moindre pensée (*I Cor.*, iv, 7). Mais on pouvait trouver dans l'Écriture des paroles qui se prêtent, du moins au premier regard, à un sens différent, et d'où il semble résulter que Dieu attend au moins quelquefois, pour nous toucher de sa grâce, un premier élan du cœur, un commencement de foi et d'amour et même de vertu : c'est ce que nous insinuent maints passages des Livres sapientiaux, des Psaumes, des Prophètes[2], et dans le Nouveau Testament l'épisode de Zachée et du centurion

1. Denzinger-Bannwart : *Enchir. Symb.*. 135.

2. *Prov.* xvi, 1 (d'après Vulgate) : « Hominis est præparare animam... *Ps.* lxxx, 11 : « Dilata cor tuum et implebo illud ». *Zach.* i, 3 : « Convertimini ad me et convertar ad vos ».

Corneille, et des paroles comme celles-ci : « Demandez et on vous donnera, cherchez et vous trouverez, frappez et on vous ouvrira » (Lc, xi, 9).

De même, parmi les écrivains chrétiens qui avaient parlé de la grâce, plusieurs s'étaient exprimés parfois comme s'il appartenait réellement à l'homme de prendre l'initiative de son salut, et à Dieu de continuer l'œuvre et de la mener à sa fin. *Saint Hilaire*, dans son commentaire du Psaume cxviii, sur le verset 124 : « Fac cum servo tuo secundum misericordiam tuam », avait dit : « Le prophète a ajouté : selon votre miséricorde, car nous avons besoin de la miséricorde de Dieu pour demeurer ses serviteurs fidèles. La faiblesse humaine est trop grande pour atteindre à quelque chose par soi-même. Le rôle de notre nature est seulement de désirer d'entrer dans la famille de Dieu et de commencer à Le servir. Il appartient à sa miséricorde d'aider ceux qui désirent, d'affermir ceux qui commencent, d'accueillir ceux qui approchent ; de nous vient l'initiative, et d'elle l'achèvement : *divinæ misericordiæ est ut volentes adjuvet, incipientes confirmet, adeuntes recipiat ; ex nobis autem initium est, ut illa perficiat*[1] ». *Saint Optat* de Milève avait dit aussi à propos des Donatistes qui se vantaient d'être des saints : « Il appartient au chrétien de désirer le bien... mais il ne lui a pas été donné de mener ce désir à son accomplissement. C'est à nous à vouloir, c'est à nous à courir, mais à Dieu d'achever l'œuvre : *nostrum est velle, nostrum est currere, Dei perficere*[2] ». *Saint Jérôme* lui-même, qui avait si vivement pris à partie les Pélagiens, écrivait dans le Dialogue où il les réfute : « Il nous appartient de demander, et à Dieu d'accorder ce que nous demandons : nous commençons et Il achève ; nous offrons ce que nous pouvons, et Il accomplit ce que nous ne pouvons pas[3] ». Parmi les Pères grecs, *saint Jean Chrysostome*, commentant le mot de saint Paul : « Non volentis, neque currentis sed miserentis est Dei », (*Rom.*, ix, 16), qui semble donner tout à Dieu, avait

---

1. In Ps. cxviii, litt. xvi, 10 (P. L., IX, 610 ; ou C. V., XXII, p. 501).
2. De schism. Donatist. lib. ii, cap. xx (P. L., XI, 974-975 ; ou C. V., XXVI, p. 501).
3. Dial. adv. Pelagian. L. III, n. 1 (P. L., XXIII, 569). Cf. L. I, n. 5 (P. L., *ibid.*, 501). V. aussi Comment. in Isaiam, L. XIII, cap. xlix : « Dei vocare est, et nostrum credere » (P. L., XXIV, 465).

précisé que dans l'œuvre du salut nous avons aussi notre part qui est de commencer cette œuvre : « Il nous appartient d'apporter d'abord notre choix et notre vouloir, et à Dieu d'achever ce bon vouloir et de le mener à son terme[1] ». *Saint Grégoire de Nazianze* et *saint Grégoire de Nysse* avaient paru aussi en plusieurs endroits de leurs ouvrages attribuer à la seule volonté libre le commencement de l'œuvre salutaire, les premières démarches vers le pardon divin[2]. Et *Origène*, expliquant le verset 3 du Psaume cxx : « Ne laisse pas chanceler ton pied... » en avait donné ce commentaire : « Ne te laisse pas abattre, dit le Psalmiste, n'achoppe pas en route, et tu auras l'appui de la main divine. Ainsi, c'est à nous à commencer, et si nous le faisons, Dieu est tout prêt à nous tendre la main[3] ».

D'ailleurs, pouvait-on encore objecter, n'est-ce pas exagérer la déchéance de l'homme que de croire qu'il a tout perdu de son intégrité primitive, au point de ne plus rien pouvoir dans l'ordre du salut ? De ce que l'homme déchu est incapable de se relever, s'ensuit-il qu'il ne puisse prendre conscience de sa misère, avoir foi au divin Médecin, tendre les bras à son Libérateur ? Et quant à la gratuité de la grâce, était-il si évident qu'on la détruisait en accordant à la nature déchue le pouvoir de se préparer d'elle-même au salut par la foi, le désir, la prière ? Ces premiers actes religieux ne sont pas véritablement méritoires, puisqu'ils émanent d'une âme non encore justifiée, ouverte seulement à l'amitié divine ; et à supposer que dans une certaine mesure et au sens large ils le soient, ils ne sauraient empêcher la grâce qui les récompense d'être gratuite encore, tant est grande la disproportion entre l'exiguité de cet apport et la magnanimité du don divin qui le suit[4].

---

1. Hom. 12 sur l'épit. aux Héb., n. 3 (P. G., LXIII, 99-100). Voir également hom. 25 sur la Gen., n. 7 (P. G., LIII, 228) et hom. 42, n. 1, sur le même livre (P. G., LIV, 385.)

2. Voir pour Grég. de Naz. Disc. xxxvii, n. 13 et suiv. (P. G., XXXVI, 298-308), et pour Grég. de Nysse, Hom. IV sur l'Oraison dominicale (P. G., XLIV, 1165).

3. Ex Origene selecta in Psalmos, Ps. cxx, v. 3 (P. G., XII, 1631).

4. Ce sera l'une des idées développées par Cassien dans sa XIII[e] Conférence. Les textes que nous venons de citer des Pères latins et grecs sont, nous le savons, susceptibles de diverses interprétations. Voir par exemple

Telles étaient quelques-unes des difficultés qu'on pouvait être tenté d'élever contre l'enseignement de saint Augustin touchant la nécessité universelle de la grâce. De là l'opposition décidée et tenace que cet enseignement rencontrera, spécialement dans les cercles monastiques du midi de la Gaule, jusqu'à ce que l'Église, interprète authentique de l'Écriture, le sanctionne de son autorité infaillible et le définisse comme vérité de foi.

II. — La dispensation limitée de la grâce

Un autre point de la doctrine augustinienne allait soulever une résistance plus véhémente encore : celui qui concerne la dispensation de la grâce au sein de l'humanité déchue. Il ne s'agissait plus là, d'une donnée de foi, mais d'un problème sur lequel, maintenant encore, le croyant souffre de n'avoir pas de certitude complète.

L'Écriture enseigne que le Christ est mort pour tous les hommes, qu'Il s'est fait propitiation pour tous, qu'Il veut le salut de tous. De ces paroles et de tant d'autres sur la miséricorde infinie de notre Dieu, il semble qu'on puisse sans hésiter conclure qu'il n'y a jamais eu un seul être humain que la grâce n'ait investi pour le mener à la vie éternelle.

Mais l'Écriture enseigne aussi que nul ne se sauve sans la foi, la foi au vrai Dieu et au Christ médiateur, et sans le sacrement où cette croyance s'incarne. « Pour accéder à Dieu, est-il dit dans l'épître aux Hébreux, il faut croire qu'Il existe et qu'Il récompense ceux qui Le cherchent ». « Personne, dit aussi saint Paul, n'est justifié que par la foi au Christ Jésus ». Et Jésus lui-même atteste en saint Jean qu'on ne peut entrer dans le royaume de Dieu sans être rené de l'eau et de l'Esprit.

---

pour Origène, l'essai de mise au point de L. Verfaillie : *La doctrine de la justification dans Origène d'après son Commentaire de l'Ep. aux Romains*, Strasbourg, 1926 (pp. 92-107). Pour S. Jérôme., v. les observations du P. Cayré dans son *Précis de Patrologie*, t. I, sect. II, ch. xiv ; et l'étude de J. Fayey : *Doctrina S. Hieronymi de gratiæ necessitate*, 1937. Nous ne citons ici ces textes, que parce que les Semipélagiens, qui devaient les connaître, s'en réclamaient vraisemblablement contre les affirmations d'Augustin.

Or, lier le salut à une foi déterminée et à un rite semble le rendre impossible pour beaucoup. Sans parler des enfants morts sans le Baptême ou le sacrement qui avant le Christ a pu en tenir lieu, que dire de tant d'adultes qui, antérieurement à la venue du Rédempteur ou même depuis, sont restés étrangers à l'authentique révélation divine ? En admettant qu'il existe pour eux un Baptême de désir suppléant au Baptême d'eau, comment purent-ils désirer le Baptême sans la foi dont il s'agit, et comment leur fut-il possible de s'élever à cette foi, alors qu'ils vécurent dans l'ignorance du vrai Dieu et du Christ ? L'Écriture elle-même ne s'exprime-t-elle pas comme si les nations païennes, avant la promulgation de l'Évangile, étaient demeurées hors du salut et de la vie, puisqu'elle dit que « Dieu les a laissées jadis suivre leurs voies ». (*Act.*, XIV, 15), et qu'elles habitèrent « dans les ténèbres et le sombre pays de la mort ? » (MT., IV, 16).

Des données scripturaires sur le salut des hommes surgit donc comme une antinomie que la théologie catholique s'est de tout temps préoccupée de résoudre. Et l'on conçoit dès lors que devant le problème de la dispensation de la grâce, des solutions diverses aient pu être proposées dans un respect égal de la Parole divine, les unes plus bénignes et plus larges, les autres plus sévères ou plus réservées, selon qu'on avait surtout à cœur ou de sauvegarder l'universalité de la Rédemption, ou de maintenir dans leur intégrité littérale les conditions auxquelles le salut est attaché.

C'est vers ces solutions sévères qu'inclinait Augustin. L'impossibilité du salut hors la foi au vrai Dieu et au Christ, était pour lui un dogme primordial ; et il l'avait vigoureusement défendu contre les Pélagiens pour qui la grâce du Christ et la foi au Christ n'avaient été nécessaires ni sous la Loi mosaïque, ni à plus forte raison sous la loi de nature. Jamais, protestait-il, le salut n'a été possible sans la croyance au vrai Dieu et au Sauveur, ou, s'il s'agit des petits enfants, sans le sacrement où s'exprime cette foi. Et les textes montrent que par cette foi au Christ, il entendait une foi non pas implicite seulement, mais explicite en un Médiateur Dieu et homme. Il écrivait par exemple dans la *Cité de Dieu :* « La grâce de la justification ne fut accordée jadis qu'à ceux à qui fut révélé

l'unique Médiateur... Ces saints des temps antiques reçurent l'annonce que ce Médiateur viendrait un jour dans la chair, comme nous avons, nous, appris qu'il est déjà venu[1] ». Or, il voyait d'autre part que d'innombrables enfants sont morts sans le sacrement de la foi ; et il tenait pour certain que la masse des adultes, au sein des religions païennes, ne put accéder à la foi demandée pour le salut éternel. Sans doute, disait-il, il a pu y avoir et il y a eu, depuis le commencement du genre humain, et dans le paganisme même, des justes ayant reçu révélation du vrai Dieu et du Médiateur, et vécu de la même foi que nous[2], mais ces hommes n'ont été qu'une exception.

Sa conclusion était donc que bien que le dessein salvifique de Dieu soit universel, une certaine portion de l'humanité n'a pu en fait bénéficier de la vertu du sang du Christ : constatation indubitable et mystérieuse où rien d'injuste ne se peut déceler.

*

* *

Cette pensée, saint Augustin l'avait exprimée dès les premiers moments de la lutte antipélagienne. Il écrivait en 412, dans son traité *De peccatorum meritis et remissione :* « Comment expliquer, je ne dis pas pourquoi (devant la Parole) l'un croit tandis que l'autre ne croit pas ;... mais pourquoi l'un entend la Parole qui lui permet de croire, tandis que l'autre ne l'entend pas... et qu'on ne lui prêche pas la grâce qui seule pourrait le délivrer du malheur de la seconde mort[3] ? » Il disait aussi dans le *De natura et gratia :* « La grâce du Christ n'est pas attribuée aux mérites, mais donnée gratuitement : de là son nom de grâce... Aussi, ceux que cette grâce ne délivre pas, soit parce qu'ils n'ont pas entendu la Parole ou qu'ils ont refusé de l'accueillir, soit parce que, n'étant pas en âge de l'entendre, ils ont été privés du bain régénérateur... sont condamnés sans injustice, ni les uns ni les autres n'étant exempts

1. De Civit. Dei, L. XVIII, cap. XLVII (P. L., XLI, 610). Voir aussi Conf. L. X, cap. XLIII, n. 68.
2. Cette pensée est familière à S. Augustin. Il y revient encore dans le traité *De la prédestination des saints.*
3. De peccat. merit. et remiss. L. I, cap. XXII, n. 31 (P. L., XLIV, 126-127 ; ou C. V., LX, p. 30).

de péché[1] ». Tout au long de la controverse avec les Pélagiens, cette affirmation est supposée ou même reprise. Qu'il suffise de citer la lettre à Sixte, le futur pape Sixte III, le IVe livre du Contra Julianum et l'Enchiridion[2].

Avant même que ne parût le Pélagianisme, et dès l'écrit à Simplicien, la pensée d'Augustin sur cette question s'était formulée en termes analogues. Dans la partie en effet de cet opuscule (quæst. II, lib. I) où, commentant le chapitre IX de l'épître aux Romains (v, 10-29), il examinait plus à fond qu'il ne l'avait fait jusqu'alors le mystère de la prédestination, nous lisons en substance ceci, qui est déjà le thème que développeront sans fin ses ouvrages postérieurs : à savoir que l'humanité ayant été comprise tout entière dans la malédiction primitive et ne formant qu'une *massa peccati*, Dieu étend sa miséricorde sur les uns et non sur les autres sans que nous puissions expliquer cette différence autrement que par un dessein incompréhensible et pourtant équitable *(eorum... non miseretur quibus misericordiam non esse præbendam æquitate occultissima... judicavit*[3]*)*.

De cette position doctrinale, nous ne voyons pas qu'il se soit jamais écarté. Ses adversaires provençaux se réclameront pourtant d'une lettre écrite par lui entre 402 et 412, à un diacre de Carthage, Deogratias, où, ayant à répondre à une objection de Porphyre sur l'avènement tardif du christianisme, il avait dit ceci : « Le Christ a voulu se manifester aux hommes et leur faire prêcher sa doctrine aux temps et aux lieux où il savait que se trouveraient ceux qui devaient avoir foi en lui ». Et il ajoutait que ceux-là seuls n'ont pas entendu la Parole du salut dont il avait été prévu qu'ils ne l'accepteraient pas[4]. C'était marquer, ce semble, que Dieu a dessein de sauver tous les hommes sans exception, et que s'il en est qui ne se sauvent pas, cela ne tient en définitive qu'à leur volonté mau-

1. De nat. et grat. cap. IV, n. 4 (P. L., XLIV, 249-250 ; ou C. V., LX, p. 235-236).
2. Epist. 194 ad Sixt. cap. II, n. 4 (P. L., XXXIII, 875 ; ou C. V., LVII, pp. 178-179). Cont. Julian. L. IV, cap. VIII (P. L., XLIV, 758-760). Enchir. cap. XCVII-CIII (P. L., XL, 276-281).
3. De divers. quæst. ad Simplic. L. I quæst. II, n. 16 (P. L., XL, 121).
4. Epist. 202, quæst. II, n. 14 (P. L., XXXIII, 375 ; ou C. V., XXXIV, p. 556-558).

vaise[1]. Ces paroles d'Augustin paraissaient donc écarter ce qu'il avait soutenu ailleurs, et ses contradicteurs, qui voyaient là l'expression de leur propre théorie, s'en prévaudront pour le mettre en opposition avec lui-même. Mais en réalité, il n'avait donné là, d'après son attestation même, qu'une réponse incomplète à la question, suffisante seulement pour réfuter les païens qui l'avaient proposée : on ne saurait donc s'appuyer sur elle pour affirmer que les conclusions de la lettre à Simplicien n'avaient pas été maintenues.

Il les a, croyons-nous, toujours maintenues. Et il y insistait d'autant plus qu'il y voyait une démonstration parfaite de la gratuité de la grâce, cette vérité qui lui tenait tant à cœur. Il est clair, en effet, que si la grâce nous était due, elle serait donnée à tous ; de ce que sa dispensation est limitée, on peut induire tout de suite qu'elle est un don gratuit. Contre les Pélagiens, nul argument n'était plus péremptoire. Voilà pourquoi notre Docteur le leur oppose si souvent. On peut même dire qu'il n'a jamais considéré autrement que sous cet aspect apologétique le fait dont nous parlons : il constatait, il croyait constater que le salut et la vie sont demeurés et demeurent encore inaccessibles à un certain nombre d'êtres humains ; jugeant ce fait indiscutable, il s'en servait comme d'une nouvelle preuve pour défendre la pure gratuité du don divin. Mais qu'il en fût autrement, cela lui importait peu, en somme, pourvu que cette gratuité fût sauve. Son attitude était donc toute différente de celle qu'adopteront plus tard les Jansénistes qui, transformant en thèse ce qui était pour lui un argument, le trahiront en voulant le suivre. Et l'on ne serait pas infidèle à sa pensée profonde, en disant que s'il vivait parmi nous, il ne se refuserait pas aux perspectives ouvertes maintenant sur ce problème, et d'après lesquelles, sans que rien soit sacrifié de la nécessité de croire au vrai Dieu et au Christ pour être sauvé, la grâce du salut est à la fois offerte à tous, et parfaitement gratuite.

1. Le sort des enfants qui meurent avant d'avoir reçu le Baptême créant pourtant une difficulté.

*
* *

Il reste que cette diffusion universelle de la grâce, il ne l'a pas reconnue. Comment dès lors interprétait-il ce mot de l'Écriture « que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ? » (*I Tim.*, II, 4) C'est principalement ce texte que les Pélagiens lui objectaient. Quelle explication proposait-il de cette parole divine, où l'universalité de l'appel au salut semble si lumineusement affirmée ?

Aujourd'hui, devant la difficulté que suscite encore le cas des enfants morts sans Baptême, on l'interprète souvent en ce sens que Dieu a réellement et sincèrement le dessein de sauver tous les hommes, s'ils le veulent, mais compte tenu du jeu des causes secondes qui, accidentellement, peuvent mettre obstacle au salut de tels ou tels d'entre eux. Cette explication ne se rencontre nulle part, à notre connaissance, chez saint Augustin, sans doute parce qu'il l'estimait insuffisante. Ce jeu des causes secondes, en effet, qui accidentellement empêche tel enfant de recevoir le Baptême avant sa mort, ou tel adulte d'accéder à la foi requise pour le salut, a été prévu de Dieu et prédéterminé par Lui. Dieu a donc voulu un ordre de choses d'où surgiraient des obstacles au salut de plusieurs, plutôt qu'un autre ordre de choses où ces obstacles n'auraient pas existé, et où son dessein de sauver l'homme n'eût pas été entravé en définitive par autre chose que par le mauvais vouloir de l'homme même. Comment accorder cela avec l'affirmation que Dieu veut réellement sauver tous les hommes, et leur offre à tous les grâces indispensables ?

Augustin avait donc proposé d'autres explications, deux surtout, qu'il présente avec une clarté parfaite en son *Enchiridion*. Là, après avoir dit que le Dieu tout puissant a pitié de qui Il veut et endurcit qui Il veut, il continue ainsi : « Donc, lorsque nous entendons dire et que nous lisons dans les saintes Lettres que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, bien que tous les hommes ne se sauvent pas, nous ne devons pas croire qu'aucune atteinte soit portée à la toute puissante volonté de Dieu, mais il faut entendre cette parole... en ce sens que nul homme n'est sauvé sinon celui que Dieu a voulu

sauver *(tanquam diceretur nullum hominem fieri salvum, nisi quem fieri Ipse voluerit)*. Elle ne signifie pas qu'il n'y a pas d'hommes dont Dieu ne veuille le salut, mais qu'il n'y a pas d'hommes qui se sauvent en dehors de ceux dont Dieu veut le salut... Il faut en un mot comprendre ce texte comme nous comprenons cet autre, contenu dans l'Evangile : « Le Verbe éclaire tout homme » (Jean, i, 9), lequel ne signifie pas que le Verbe répand sur tout homme sa lumière, mais que nul n'est éclairé sinon par lui[1] ». Telle est la première explication.

Et voici la seconde. « On pourrait encore interpréter ces paroles, non pas en ce sens qu'il n'est personne dont Dieu ne veuille le salut, puisqu'il n'a pas voulu faire de miracles devant ceux dont il dit[2] qu'ils se seraient convertis s'il en avait fait (Mt., xi, 21), mais en ce sens que sa volonté de salut s'étend à tout le genre humain » sans distinction de rang, d'âge, de condition, de race... Et cette seconde interprétation lui semblait s'harmoniser assez bien avec le contexte, puisque c'est après avoir demandé qu'on priât pour tous les hommes, y compris les empereurs et tous les dépositaires de l'autorité, que saint Paul, comme pour justifier ces derniers mots au regard de ceux qui s'imagineraient que ces personnages, vu leur faste et leur superbe, ont bien peu de chances de se sauver, a ajouté : « Cela est agréable à Dieu notre Sauveur qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité[3] ».

Cette exégèse peut nous paraître contestable et subtile ; mais parler ici d' « escamotage », comme on l'a fait, c'est n'être pas entré dans la complexité du problème. Augustin proposait encore d'autres explications : peu lui importait qu'on admît celle-ci ou celle-là. Ce qu'il croyait, c'est qu'on ne pouvait trouver là l'affirmation, ni que Dieu veut le salut de tous les hommes d'une volonté absolue, puisque dans ce cas tous les hommes se sauveraient, ni que Dieu offre à tous les hommes la grâce du salut, puisqu'il est certain qu'un grand nombre d'entre eux ont été ou sont maintenant encore dans

1. Enchir. cap. ciii, n. 27 (P. L., XL, 280). Cet opuscule est de 421 probablement.
2. Pour S. Augustin, l'expression : « Dieu notre Sauveur » du texte paulinien, désigne le Fils de Dieu.
3. Enchir. cap. ciii, *ibid.* (P. L., XL, 280-281).

l'impossibilité de se sauver, et que l'Écriture ne peut être en contradiction avec cette certitude dûment acquise.

Il y a cependant dans le *De spiritu et littera*[1], qui fait suite au traité *De peccatorum meritis et remissione* et appartient donc au début de la lutte antipélagienne, un passage où, citant le texte en question, Augustin semble l'interpréter d'une façon bien plus large, et comme si la réalisation du dessein salvifique de Dieu n'était restreinte que par la liberté de l'homme : « *Vult... Deus*, dit-il, *omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire, non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur*[2] ». Mais si l'on regarde de près le contexte qui précède et qui suit cette assertion, on voit qu'Augustin ne traite pas dans ce morceau de l'universalité de la volonté salvifique de Dieu, mais du problème de l'acte de foi. Pourquoi, lui demandait-on, devant l'appel de Dieu, devant le message évangélique, les uns croient-ils alors que les autres ne croient pas ? Si l'acte de foi procède de la nature, tous devraient croire, puisque la nature est la même chez tous ; et si elle est un don de Dieu, tous aussi devraient croire, puisque « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ? Telle était la question qu'on lui posait.

Et voici sa réponse : l'acte de foi, dit-il, ne procède ni de la nature seule, ni de la grâce seule, mais du libre arbitre humain qui, sous l'appel de Dieu et l'action de sa grâce, accepte de croire ou s'y refuse ; car dans cet acte la liberté de l'homme demeure entière. Et c'est alors qu'il dit le mot que nous venons de citer : « Sans doute Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, mais Il ne le veut pas de telle sorte qu'Il leur ôte leur libre arbitre, sur le bon ou mauvais usage duquel ils seront très justement jugés ». Augustin a dessein de marquer par là que la volonté salvifique de Dieu n'est pas une force de coaction et de contrainte ; ce qui n'empêche pas sa grâce, précisera-t-il plus loin, d'être souveraine, car voici comment il conclut ce passage :

1. De spir. et litt. cap. xxxiii et xxxiv (P. L., XLIV, 237-241 ; ou C. V., LX, pp. 215-221).
2. *Ibid.* cap. xxxiii, n. 58.

« Que si l'on me demande enfin pourquoi la suggestion (par laquelle Dieu incline la volonté à croire) devient persuasion chez celui-ci et non chez celui-là, je n'ai maintenant sur cela que ces deux choses à répondre : « O profondeur des richesses ! » et : « Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? » (*Rom.*, xi, 33 et ix, 14.) Cette persuasion, qui emporte le consentement, est ainsi le fruit d'une grâce privilégiée, dont la dispensation relève de la libre miséricorde de Dieu.

Dans ce passage donc du *De spiritu et littera*, saint Augustin cherche à expliquer pourquoi les hommes réagissent de façon diverses devant la Parole divine qui leur est annoncée ; il n'examine pas si tous les hommes l'entendent. Ce point, dont il avait parlé ailleurs, n'appartenait pas à son sujet.

Nous ne croyons pas qu'au cours de la controverse avec les Pélagiens, et même depuis la lettre à Simplicien, notre Docteur ait jamais interprété le mot de saint Paul sur la volonté salvifique de Dieu, comme l'ensemble des théologiens l'interprètent aujourd'hui. Il nous semble qu'à partir de ce moment tout au moins, il a eu la conviction que pour des raisons ignorées de nous, mais dont nous savons qu'elles sont souverainement justes, Dieu permet qu'une multitude de rachetés restent dans leur condition de déchus. Il adorait ce mystère avec l'humilité et dans le silence de la foi. Et c'est donc en sauvegardant cette pensée qu'il faut entendre les pages de ses lettres et de ses sermons où il s'exprime, où il semble s'exprimer sur l'universalité de la Rédemption et de la grâce salvatrice d'une façon différente et comme si elle ne posait pas de problème. Cette vérité de foi, il l'expose et la commente alors sans formuler à son endroit aucune exclusion, et avec quel cœur, quelle admirable éloquence ! Mais le malheur des enfants morts sans Baptême, et de tant d'adultes demeurés en dehors de la vérité qui sauve, est aussi une chose dont il ne peut douter, même en ces moments ; et si magnanime qu'il fasse la miséricorde du Sauveur, jamais n'est absent de son esprit ce mystère insondable. Et il n'y a pas à opposer ici, comme on l'a fait parfois, le controversiste à l'apôtre, le théologien au pasteur: on n'aperçoit nulle part, dans les écrits d'Augustin sur la grâce, sauf peut-être en ce qui touche au châtiment des enfants morts sans Baptême, le sentiment d'une discordance entre les

certitudes de son intelligence et l'élan de son âme qui ne respirait que la charité[1].

*
* *

Comment une représentation si austère de la diffusion de la grâce n'aurait-elle pas étonné certains esprits, qui n'avaient qu'une vue partielle du problème et n'en apercevaient pas la délicate complexité ? Elle souleva en effet dans le midi de la Gaule la plus violente réprobation. Les relations de Prosper et d'Hilaire en font foi.

L'exégèse à laquelle était soumise le texte de l'épître à Timothée leur apparaîtra arbitraire et forcée. Et puis on lui objectera que des écrivains chrétiens, et d'une haute autorité dans l'Église, avaient traité de ce sujet en des termes autres que les siens, et parlé d'une dispensation vraiment universelle de la grâce dans l'humanité déchue.

« Le Christ, avait dit *saint Hilaire*, dans son commentaire du Psaume CXVIII, est toujours prêt à éclairer ; seulement, la demeure où il veut entrer se ferme à sa lumière[2] ».

---

1. Nous n'avons pas utilisé dans cet exposé (sur un des points les plus délicats et les plus controversés de la théologie augustinienne) les distinctions courantes entre volonté salvifique antécédente et conséquente, entre grâce suffisante et grâce efficace : ces formules n'appartiennent pas à la langue augustinienne et ne sont pas entendues de la même manière par les diverses écoles théologiques. En ce qui concerne la grâce suffisante, nous ferions nôtre la conclusion d'un interprète récent de S. Augustin qui, après avoir méthodiquement analysé ses écrits sur la grâce et la prédestination, écrivait : « Si l'on veut parler de grâce suffisante en soi, ou suffisante d'une manière indirecte et éloignée, alors il est permis de discuter à laquelle de ces dénominations modernes appartient tel ou tel passage... Mais si l'on s'en tient tout simplement au sens naturel et obvie de cette expression de grâce suffisante, avec l'intention de désigner par là la distribution à chaque homme d'une somme de secours spirituels grâce auxquels celui-ci peut véritablement, et dans les circonstances réelles où il se trouve, opérer son salut éternel, s'il le veut,... alors il nous semble... que S. Augustin n'est pas partisan de cette opinion, voire qu'il y est formellement opposé ». (N. MERLIN, *S. Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris, 1931). Cette conclusion nous semble s'accorder pleinement avec les textes, même si l'on se borne, comme nous le faisons ici, à l'étude des écrits d'Augustin antérieurs au débat semipélagien.

2. Tract. in Ps. CXVIII, litt. XII, 5 : « Ipse quidem semper ut illuminet promptus est, sed lumen sibi domus ipsa obseratis aditibus excludit » (P. L., IX, 578 ; C. V., XXII, p. 459).

Saint Ambroise, commentant le même Psaume, avait comparé aussi le Verbe de Dieu à un soleil qui n'exclut personne de sa clarté[1] ; et ailleurs il avait dit : « Le Rédempteur a accordé à tous des moyens de guérison, si bien que celui qui se perd doit attribuer sa mort à lui-même, puisqu'il n'a pas voulu guérir, alors qu'il était en possession du remède qui pouvait le sauver[2] ».

Ces vues s'accordaient avec celles qu'avaient eues sur le même sujet la plupart des écrivains de l'Eglise grecque. Sans exposer ici l'hypothèse de l'évangélisation d'outre-tombe, imaginée par l'école d'Alexandrie[3], disons que les Pères grecs du IVe siècle, et avant eux *saint Justin*, avaient envisagé le problème du salut des infidèles de la façon la plus conciliante, et incliné à croire que Dieu a toujours ouvert à tout homme sans exception l'accès au salut et à la vie[4]. *Saint Jean Chrysostome* traduisait leur pensée commune, lorsque, commentant la parole de l'épître aux Hébreux (II, 9) «... afin que par la grâce de Dieu la mort que le Christ a goûtée profite à tous », il disait : « Ce n'est donc pas pour les fidèles seulement qu'il est mort, mais pour l'univers tout entier. Qu'importe si tous n'ont pas cru ? Pour lui, il a accompli ce qu'il devait accomplir[5] ». Ce sont là sans doute les textes, on le peut conjecturer, ou d'autres semblables, que les contradicteurs d'Augustin produisaient pour mettre en doute la solidité de ses affirmations.

*
* *

Et la protestation sera d'autant plus ardente qu'il ne paraissait pas concevoir pour ceux qui meurent sans que la grâce du Christ les ait atteints, d'autre survivance possible qu'une « damnatio » comportant une peine positive et afflictive. Cette

---

1. In Ps. CXVIII, serm. XIX, n. 39 (P. L., XV, 1481 C ; ou C. V., LXII, p. 442).
2. De Caïn et Abel, lib. II, n. 11 (P. L., XIV, 346 B ; ou C. V., XXXII, pp. 387-388).
3. Sur cette hypothèse, voir L. Capéran (*Le problème du salut des infidèles*, essai historique, 1934, p. 263 et suiv.).
4. Ils ne parlaient néanmoins que des adultes : ils ne doutaient pas qu'en dehors du cas du martyre, le Baptême fût le seul remède contre le péché originel pour les petits enfants.
5. Hom. IVe sur l'*Ep. aux Héb.* n. 2 (P. G., LXIII, 39).

loi était universelle à ses yeux et s'appliquait aux petits enfants eux-mêmes, quoiqu'ils ne fussent coupables d'aucune faute personnelle. Cela surtout sera jugé inadmissible. Aujourd'hui aussi nous sommes surpris qu'une âme si délicatement humaine ait pu s'arrêter à une théologie si sévère. Mais sans doute estimait-il qu'un péché réel et non remis, fût-ce un péché de race, entraîne nécessairement après lui une peine, dans le sens que la langue humaine attache à ce mot. En outre, et surtout, il était influencé par les paroles de Jésus au dernier jugement, telles que les rapporte le Ier Évangile (xxv, 31-41). Dans un sermon prononcé à Carthage vers 413, et où il s'élève contre l'étrange théorie des Pélagiens d'après laquelle les enfants morts sans Baptême possèdent la vie éternelle sans être admis au Royaume des cieux, il disait : « Le Seigneur viendra pour juger les vivants et les morts comme il est écrit dans l'Évangile ; et il les partagera en deux groupes, dont il placera l'un à sa droite et l'autre à sa gauche. A ceux qui seront à gauche, il dira : « Allez au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges », et il dira à ceux de droite : « Venez, les bénis de mon Père, recevez le Royaume qui vous est destiné depuis l'origine du monde ». Ainsi, d'un côté le Royaume ; de l'autre la damnation avec le démon. Pas de lieu intermédiaire où l'on puisse placer les petits enfants *(nullus relictus est medius locus ubi ponere queas infantes)* ». Et il ajoutait : « *Ecce in dextrâ regnum cælorum... Quid erit in sinistrâ ? Ite in ignem æternum... Qui non in dextrâ, procul dubio in sinistrâ : ergo qui non in regno, procul dubio in igne æterno*[1] ».

Est-il besoin de préciser que cette « damnatio » désignée par le Christ sous le vocable de feu éternel, Augustin ne l'admettait pour les petits enfants qu'avec d'extrêmes réserves et d'une façon tout analogique ? Il avait dit dans l'*Enchiridion*[2] que leur peine serait la plus douce de toutes les peines *mitissima omnium pœna)* ; et au Ve livre de son traité contre Julien[3] : « Qui peut hésiter à croire que les enfants non baptisés qui n'ont que le péché d'origine et ne portent pas de péchés personels, ne seront soumis qu'à la plus bénigne des con-

1. Sermo CCXCIV, cap. iii, n. 3 (P. L., XXXVIII, 1337).
2. Enchir. cap. xciii (P. L., XI, 275).
3. Cont. Julian. L. V, cap. xi, n. 44 (P. L., XLIV, 809).

damnations *(in damnatione omnium levissima futuros)* ? Et il ajoutait au même endroit, qu'il en ignorait le degré et la nature. Une lettre écrite par lui à saint Jérôme en 415 nous dit l'inquiétude et comme l'angoisse où le jetait l'obscurité de cette question[1] : « Cum ad pœnas ventum est parvulorum, avoue-t-il, magnis, mihi crede, coarctor angustiis, nec quid respondeam prorsus invenio[2] ». Sa pensée sur ce point était donc beaucoup plus nuancée qu'on ne le dit quelquefois.

Mais enfin certains textes matériellement entendus pouvaient donner l'impression d'une doctrine impitoyable. D'ailleurs, la supposition d'une peine afflictive pour les enfants morts sans Baptême, si bénigne qu'on la conçoive, ne représentait pas une tradition établie dans l'Église. Sans faire mention des écrivains latins, dont nous n'avons pas de témoignages précis concernant cette question, on pouvait opposer à notre rigide Docteur, parmi les Pères grecs, un saint Grégoire de Nazianze par exemple, qui dans son Discours sur le Baptême, avait dit en parlant de ceux qui meurent non baptisés, soit par suite d'un accident imprévisible, alors qu'ils désiraient le sacrement, soit à cause de leur tout jeune âge (διὰ νηπιότητα) : « Ils ne seront ni glorifiés ni châtiés par le juste Juge[3] ».

Aussi, saint Augustin, ici encore, sera traité de novateur ; et de plus on essaiera de le mettre sur ce point en contradiction avec lui-même, comme sur la question de l'*initium salutis*. C'est la lettre d'Hilaire qui nous l'apprend. On rappelait ce qu'il avait écrit autrefois au IIIe livre de son traité *De libero arbitrio* où, disait-on, il s'était prononcé d'une façon au moins dubitative sur la souffrance des petits enfants dont la mort a prévenu le Baptême[4]. Il est probable qu'on faisait allusion aux lignes suivantes :

« Des ignorants nous disent : « Qu'avait-il besoin de naître, celui qui meurt avant d'avoir accompli dans sa vie aucune action méritoire ? Et comment sera traité, lors du jugement futur, celui dont la place n'est ni parmi les justes, puisqu'il n'est l'auteur d'aucun acte bon, ni parmi les méchants, puis-

---

1. Par rapport à la nature de la peine qu'encourent ces petits enfants.
2. Epist. CLXVI, cap. VI ; n. 16. C'est la lettre (ou le livre) sur l'origine de l'âme.
3. Disc. 40, sur le saint Baptême, n. 23 (P. G. XXXVI, 389).
4. V. lettre d'Hilaire, n. 8.

qu'il n'a pas péché ? Nous leur répondons : « Du point de vue de l'ensemble de l'univers... il est impossible qu'un être ait été inutilement, alors que la moindre feuille d'arbre a sa raison d'être. Ce qui est superflu, c'est de s'inquiéter des mérites chez celui qui n'a rien mérité ; car il n'y a pas à craindre qu'il ne puisse y avoir une vie intermédiaire entre le vice et la vertu, ni une sentence du Juge intermédiaire entre la récompense et le châtiment *et sententia judicis media esse non possit inter : præmium atque supplicium*[1] ».

Augustin n'avouait-il pas là, au moins comme hypothèse probable, que les enfants morts sans Baptême, tout exclus qu'ils puissent être de la vision de Dieu, ne sont pas voués à la douleur et n'encourent aucune peine[2] ?

Bref, il sera accusé d'avoir, sur le problème de la destinée de ces petits enfants, comme en général sur celui de l'universalité de la rédemption, substitué à la croyance traditionnelle, à laquelle il s'était d'abord accordé, des idées personnelles absolument inacceptables, et en outre si scandaleuses que, même si elles étaient vraies, il faudrait les taire.

III. — La théorie de la grâce souveraine

Il y avait dans la théologie augustinienne du salut, un autre point difficile : la théorie de la souveraineté de la grâce.

Ce n'était pas là non plus un point où la foi catholique fût engagée. Celle-ci enseigne seulement que la grâce est le geste d'un Dieu tout puissant qui entre au cœur de notre vouloir sans blesser notre libre arbitre ; la question demeure de savoir si, sous cette action divine, l'homme se détermine au bien par lui seul, de façon que son choix, pris comme tel, soit son œuvre exclusive, ou si Dieu est l'auteur premier de son élection même. De là deux conceptions de la grâce, l'une où l'homme, en définitive, peut revendiquer quelque chose comme son bien propre, l'autre où tout est donné à Dieu.

---

1. De lib. arbit. L. III, cap. xxiii, n. 66 (P. L., XXXII, 1304).

2. En réalité, selon la remarque du P. de Montcheuil, saint Augustin n'affirme ici la possibilité d'un tel état qu'en fonction d'une hypothèse qu'il sait très bien n'être pas réalisée en fait, celle où les enfants venant actuellement au monde seraient innocents du péché originel. (*Rech. de sc. rel.*, avril 1953, p. 210). On n'est donc pas fondé à dire que sa pensée s'était modifiée sur ce sujet.

C'est à celle-ci qu'Augustin, au nom de l'Écriture, s'attachait de toutes ses forces, au moins depuis qu'il avait commencé à combattre Pélage.

Certes il n'ignorait pas que la grâce est souvent présentée dans l'Écriture comme une simple sollicitation à laquelle il nous revient de répondre, l'invitation émanant de Dieu, et la réponse de nous. Des paroles comme celles du Christ sur Jérusalem : « Que de fois j'ai voulu rassembler tes fils... et tu n'as pas voulu ! » (Mt., xxiii, 37), ou celles qu'il adresse à l'ange de Laodicée : « Je me tiens à la porte et je frappe » (*Apoc.*, iii, 20), inclinent notre pensée vers cette figuration très simple de l'action divine sur nous qui n'enferme pas d'autre mystère que celui de notre liberté. Mais il savait qu'il y a dans l'Écriture des paroles plus mystérieuses, moins inadéquates par conséquent à la réalité qu'elles traduisent, et selon lesquelles Dieu est le maître de nos pensées et de nos cœurs, et qu'Il gouverne à son gré et tourne où Il lui plaît les volontés humaines. S'attachant à cette révélation supérieure, Augustin avait donc, en défendant le dogme de la grâce contre Pélage, parlé de cette grâce comme d'une force qui donne, avec le pouvoir et l'inclination, l'acte et le choix même : *en d'autres termes, il avait soutenu que toutes les fois que nous nous déterminons au bien, nous nous y déterminons sous l'empire d'une grâce qui non seulement nous met en mesure de le vouloir, mais encore nous le fait vouloir.*

Il est difficile de dire quand s'élabora en lui cette conviction, mais on ne peut guère douter qu'elle fût complètement formée déjà au moment où il écrivait ses *Confessions* (vers 400) : la prière qu'il adresse là plusieurs fois à Dieu : « Da quod jubes, et jube quod vis »[1], ne se comprend que si Dieu nous donne, outre la force d'accomplir le commandement, son accomplissement même. Elle se révèle d'ailleurs ou transparaît déjà dans l'écrit à Simplicien, à travers des formules comme celles-ci : « Etiam bonam voluntatem in nobis operatur Deus » ; « si Deus miseretur, etiam volumus[2]... ». Et dans les *Soliloques* même, nous lisons : « O Dieu, ordonnez, je vous prie, et com-

1. Conf. L. X, cap. xxix, n. 40 ; cap. xxxi, n. 45 ; cap. xxxvi, n. 60.
2. De div. quæst, ad Simplic. L. I, quæst. ii, n. 12 et 13 (P. L., XL, 118-119).

mandez tout ce que vous voulez, mais guérissez et ouvrez mes oreilles pour que j'entende vos paroles[1] ».

Ce qui est sûr en tout cas, c'est que dans ses traités contre les Pélagiens, Augustin avait affirmé catégoriquement cette souveraineté de la grâce, et enseigné qu'elle s'étend jusqu'à l'acte qui, pour le sens commun, est exclusivement nôtre : le consentement à l'inspiration divine, l'élection du bien. Certes, on pouvait dans ces écrits découvrir maints passages où, citant le mot de saint Paul : « Deus est qui operatur in nobis et velle et operari » (Phil., ii, 13) ou celui des Proverbes : « Præparatur voluntas a Domino » (Prov. xiii, 35), il semblait les interpréter en ce sens seulement qu'il nous est impossible de vouloir ni d'agir sans le secours de Dieu. Mais à y regarder de plus près, on voyait que cette aide divine était en réalité pour lui une action dominatrice, qui entraîne avec elle le vouloir sans anéantir le libre arbitre ; que le texte de saint Paul aux Philippiens doit être pris à la lettre, et que « la préparation de la volonté par le Seigneur » dont parlent les Proverbes, est une emprise sur elle qui la mène infailliblement à l'élection salutaire. Dans un endroit du livre intitulé : « *Contra duas epistolas Pelagianorum* », Augustin s'était expliqué là-dessus avec une décisive clarté, et il avait appuyé cet enseignement sur la merveilleuse conversion de Saul, sur l'histoire d'Assuérus dont Dieu retourna le vouloir par une secrète et infaillible puissance *(occultissimâ et efficacissimâ potestate)* ; des témoignages comme la prophétie d'Ézéchiel : « Je leur ôterai leur cœur de pierre et leur donnerai un cœur de chair » (Ezech., xxxvi, 26-27) ; ou encore la parole de Jésus : « Personne ne vient à moi (c'est-à-dire ne croit en moi) si mon Père ne l'attire » (Jean, vi, 44), attirance, avait-il dit, qui ne mène pas les hommes à la foi sans qu'ils le veuillent, mais les fait vouloir alors qu'ils ne voulaient pas *(non ut homines nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant[2])*. Et dans son livre *De gratià Christi*, commentant la même parole, il avait dit : « Quiconque a entendu la voix du Père et reçu son enseignement, non seulement peut venir, mais vient[3] ».

1. Solil. L. I, n. 5 (P. L. XXXII, 872).
2. Cont. 2 Epist. Pelagian. L. I, cap. xviii-xx, n. 36-38 (P. L., XLIV, 567 ; ou C. V., LX, p. 452-456).
3. De grat. Christi, cap. xiv, n. 15 (P. L. XLIV, 368 ; ou C. V., XLII, p. 138).

*
* *

On sait d'ailleurs comment il concevait cette action souveraine : il ne se la représentait pas telle qu'elle s'exerce dans l'univers des corps, mais telle qu'elle convient à des esprits dont la loi est de se mouvoir dans la lumière de la pensée et sous l'attrait de l'amour :

« Quand l'homme, disait-il, ne veut pas accomplir telle œuvre juste, c'est qu'il ignore si cette chose est juste, ou qu'il ne met pas en elle sa joie. Mais si nous la connaissons comme juste, et qu'elle nous plaise, alors nous nous portons à la vouloir, et nous la voulons avec d'autant plus de force que nous savons mieux combien elle est bonne, et que la délectation qu'elle nous cause est plus grande. La grâce nous fait donc vouloir le bien, en nous en donnant l'intelligence et en nous le faisant aimer : « ut... innotescat quod latebat, et suave fiat quod non delectabat, gratiæ Dei est[1] ». Ainsi son efficacité consiste, comme on l'a dit assez justement, dans une puissance d'attraction morale plutôt que dans une motion ou prémotion physique : de là tous ces mots par lesquels Augustin la caractérise : *amor*, *delectatio*, *persuasio*, *suavitas*. Son rôle est de créer en nous, devant un acte à accomplir, cette *certa scientia*, cette persuasion, cette délectation qui emporte avec elle le consentement dans la douceur victorieuse de l'amour[2].

Et comme tous les hommes ne sont pas également sensibles à la séduction du bien, et que chez le même homme cette aptitude varie de moment à moment, la grâce se modèle pour ainsi dire sur les dispositions psychologiques de chacun, et lorsqu'elle veut qu'il accomplisse tel ou tel acte, elle le lui fait connaître et aimer au degré et de la manière qui entraîneront infailliblement son consentement. Et c'est là, disait

---

1. De peccat. merit. et remiss. L. II, cap. XVII, n. 26 (P. L., XLIV, 167 ; ou C. V., LX, p. 98-99). Augustin avait déjà écrit dans son commentaire de l'*ép. aux Galates*, composé en 395-396 : « quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est » (Exposit. epist. ad Gal., n. 4 P. L., XXXV, 2141).

2. De peccat. merit. et remiss. L. II, cap., XIX, n. 32 (P. L. XLIV, 170 ; ou C. V., LX, p. 103). Sur la nature de cette délectation victorieuse et les problèmes délicats qu'elle soulève, v. Gilson : *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e édit., p. 210-211.

Augustin dans son traité à Simplicien, la différence qui sépare l'élu de celui qui n'a pas été choisi : Dieu appelle son élu, et donc agit sur lui, comme il sait qu'il convient de l'appeler, pour qu'il ne soit pas indocile à Celui qui l'appelle *(cujus autem miseretur, sic eum vocat quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat*[1]*)*.

Ainsi, dans cette souveraineté de la grâce, nulle trace de coaction, mais l'éveil d'une lumière, d'un amour en vertu de quoi l'âme se met comme d'elle-même en un état d'acceptation[2].

Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait pas d'autre grâce que celle qui fait vouloir le bien. Saint Augustin sait que nous n'obéissons pas toujours aux touches divines, et qu'il en est qui ne nous conduisent pas jusqu'à l'acte auquel elles nous inclinent. Qu'il suffise de rappeler les paroles du traité *De spiritu et litterâ* que nous avons déjà citées sur la volonté de croire, et où il est dit qu'autre chose est la « suasio » et autre chose la « persuasio », l'action divine qui nous induit et nous incite à croire, et l'action divine qui nous persuade de croire[3]. Ce qu'Augustin enseigne, c'est que nous ne voulons jamais le bien que sous l'empire d'une grâce qui produit en nous ce vouloir même.

*

* *

Cette doctrine devait, elle aussi, être incomprise et contredite, on le constate par les lettres de Prosper et d'Hilaire.

Elle fera l'effet d'une invention étrange et nouvelle. Jamais,

---

1. De div. quæst. ad Simplic. L. I, quæst, II, n. 13 (P. L., XL, 118-119).

2. Nous n'avons pas à rechercher ici si ce « congruisme » augustinien est celui-là même qui s'attachera plus tard au nom de Suarez. Notons seulement la juste remarque de l'augustinien L. Berti : « Non sic appellat (Augustinus) gratiam congruam, quasi ipsius efficacia sita sit in rerum circumstantiis et naturalium affectuum cum divinis auxillis temperamento, sed quod Deus omnia tali congruentia disponat et aptet, ut, ubi et quando sibi videtur, alliciat trahatque indeclinabiliter hominum voluntatem ». (De theol. disciplinis, t. I, l. IV, cap. XII, p. 731, (Romæ, 1739). Cf. aussi sur ce point l'étude du P. Jacquin : *La question de la prédestination aux* Ve et VIe siècles, dans la Revue d'hist. eccles. t. V, 1904 (p. 730-738).

3. De spir. et litt. cap. XXXIV, n. 60. Plus tard, dans son traité De Gratia et libero arbitrio, Augustin parlera aussi de cette double action divine, celle qui n'inspire qu'une volonté imparfaite pour le bien, et n'empêche pas de succomber, et celle qui inspire le ferme vouloir du bien dans la vraie charité. (*De grat. et lib. arbit.*, cap. XVII, n. 33, P. L., XLIV, 901).

objectera-t-on, aucun écrivain de l'Église n'avait poussé le dogme de l'efficacité de la grâce à cette paradoxale outrance : tous l'avaient conçue comme une aide ou une inspiration qui, si puissante qu'elle soit, nous laisse toujours le pouvoir de nous déterminer et de nous déterminer par nous-mêmes[1].

Et puis, on croira voir surgir de cette théorie des objections insolubles et de terribles énigmes. D'abord elle rendait plus aiguë l'objection soulevée par la doctrine précédente, d'après laquelle le salut n'est pas concrètement accessible à tous : ici, la volonté salvifique de Dieu semblait restreinte à de plus étroites limites encore, puisque la grâce qui fait choisir le bien et sans laquelle il est impossible de le vouloir et donc de se sauver, Dieu la dispense à qui Lui plaît, à des privilégiés distincts de ceux à qui est donnée simplement la grâce qui incline, vrais élus séparés de ces choisis comme ceux-ci le sont de la masse. Dans le texte du traité *De spiritu et littera* que nous avons cité plus haut, Augustin avait dit : « Si (en fin de compte) on me demande pourquoi la suggestion devient persuasion chez celui-ci et non chez celui-là, je n'ai maintenant sur cela que ces deux choses à répondre : « O profondeur des richesses... » et : « Y a-t-il de l'injustice en Dieu ?... » C'etait affirmer que le don de la grâce victorieuse ne dépend en dernière analyse que du bon plaisir divin. La conséquence n'est-elle pas, dira-t-on, que Dieu ne veut vraiment le salut que de ces élus, de ceux à qui Il daigne accorder et conserver jusqu'à l'ultime instant la grâce qui produit infailliblement le vouloir et le faire[2] ?

En outre, comment concilier cette toute puissance de la grâce avec la liberté humaine ? Sans doute, Augustin avait toujours soutenu que notre libre arbitre (et entendu dans son vrai sens qui est le pouvoir de choisir) se maintient intact sous l'action divine : il avait, dans les pages déjà citées du *De spiritu et littera*[3], posé en principe que consentir ou ne pas

1. Saint Augustin répondra que si la foi en la toute puissance de la grâce ne s'exprimait pas toujours par la voix des Docteurs, elle transparaissait à travers les prières de l'Eglise. cf. De præd. sanct. cap. XIV, n. 27.

2. Il ne s'ensuivait pas que dans la pensée d'Augustin le Christ fût mort pour ces prédestinés seulement ; car d'autres que les prédestinés reçoivent la grâce de la foi et même de la justification ; et toute grâce dérive de la mort du Christ.

3. De spir. et litt. cap. XXXIV, n. 60.

consentir à l'appel de Dieu qui nous invite à croire, appartient à notre volonté *(consentire vocationi Dei vel dissentire propriæ voluntatis est)*, ou encore (nous avons cité ce mot) que la volonté de Dieu a de sauver les hommes n'est pas telle qu'elle leur ôte leur libre arbitre, dont ils peuvent bien ou mal user ; et de ces affirmations, il ne s'était pas dédit. La souveraineté absolue de la grâce et l'existence du libre arbitre étaient à ses yeux deux vérités certaines, qu'il ne cherchait pas à concilier, parce qu'il savait que la ligne d'accord nous est cachée. « Quand on défend le libre arbitre, avait-il dit, il semble qu'on nie la grâce de Dieu ; et quand on affirme la grâce de Dieu, il semble qu'on veuille anéantir le libre arbitre[1] ». Mais où il voyait une incompréhensibilité, ses adversaires s'imagineront découvrir une contradiction. Si l'emprise de la grâce, penseront-ils, s'étend par delà le pouvoir et l'inclination jusqu'au coup de l'élection même, comment est-il possible que subsiste la faculté du choix ? Et puis quelle signification donner à l'exhortation, au reproche ? A quoi bon exhorter quelqu'un dont on ne sait pas s'il recevra jamais la grâce de bien agir, et qui, s'il la reçoit, fera le bien infailliblement ? Et quel reproche adresser à celui qui ne fait le mal que faute d'avoir reçu la volonté du bien ? Il est ridicule, diront les maîtres marseillais, « de notifier l'obligation de l'activité et du travail à celui dont toute l'ardeur sera vaine, s'il n'est pas du nombre de ceux qui ont été choisis[2] », et c'est un non-sens de reprendre un pécheur « qui n'a refusé le bien que sous l'empire d'une nécessité inéluctable[3] ».

IV. — La prédestination gratuite

Si nous considérons maintenant cette théologie du salut du point de vue des desseins éternels de Dieu, (et c'est sous cet aspect qu'avec saint Augustin il faut en définitive l'envisager), nous constatons qu'elle aboutissait à une doctrine de la prédestination qui, en donnant tout à Dieu, heurtait assez violemment le sens humain.

1. De grat. Christi, cap. XLVII, n. 52 (P. L., XLIV, 383) ; ou C. V., XLII, p. 163).
2. V. lettre de Prosper, n. 6.
3. Lettre d'Hilaire, n. 6.

Qu'il y ait une prédestination à la grâce et à la vie éternelle, c'est ce dont nul chrétien ne peut douter, puisque Dieu dispense sa grâce aux hommes et qu'Il en introduit un certain nombre dans son Royaume, et que tout ce qu'Il exécute dans le temps, Il l'a voulu et décrété avant tous les temps, ou plutôt le voit et le décrète hors du temps. L'Écriture d'ailleurs affirme de la manière la plus explicite l'existence de cette prédestination. Il est dit au livre des Actes (xiii, 48) : « Les Gentils (en entendant Paul et Barnabé) glorifièrent la parole du Seigneur, et tous ceux-là crurent qui étaient prédestinés à la vie éternelle *(quotquot erant prœordinati ad vitam æternam)* ». Et il est dit dans l'Épître aux Romains (viii, 28-30) : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui ont été appelés selon le décret de Dieu. Car ceux que d'avance Dieu a connus, Il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de Son Fils, afin que Son Fils devienne l'aîné d'une multitude de frères *(nam quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui...)*. Ceux qu'Il a ainsi prédestinés, Il les a appelés aussi ; ceux qu'Il a appelés, Il les a aussi justifiés ; ceux qu'Il a justifiés, Il les a aussi glorifiés ». Texte plus riche que le précédent, où nous apercevons un acte de prédestination ayant à la fois pour objet la glorification éternelle avec le Christ ressuscité, le don de la justification qui y conduit, les grâces d'appel qui préparent à ce don.

Il est clair que cette prédestination à la grâce et à la gloire ne saurait être assimilée au décret divin qui règle le cours des choses dans l'univers physique, puisqu'elle concerne des êtres intelligents et libres ayant pouvoir de consentement et de refus. A vrai dire cependant, le problème du rapport de la prédestination divine et de la liberté humaine ne se pose pas pour la prédestination aux premières grâces, celles qui tendent à émouvoir l'infidèle ou le pécheur ; car ces premières grâces devront prévenir le libre arbitre de l'homme, et, en les donnant, Dieu agira en nous sans nous. Mais il se pose pour la prédestination à la grâce justifiante et à la vie éternelle[1], puisque Dieu ne veut accorder le don de justification qu'à ceux qui sous son inspiration s'y seront librement préparés, et qu'Il ne veut accorder la vie éternelle qu'à ceux qui, étant justifiés et mus par sa grâce, l'auront librement conquise et méritée.

1. Le cas des petits enfants excepté.

En cette prédestination donc, intervient comme élément essentiel le libre arbitre humain et le mérite humain[1].

On pressent dès lors qu'il y a deux façons différentes de se la représenter, selon qu'on considère l'acte libre et méritoire qui s'accomplit sous la grâce comme relevant en définitive de l'homme seul, ou comme étant lui-même un don de Dieu. La double conception de la grâce dont nous parlions plus haut, entraîne ainsi après soi une double conception de la prédestination à l'état de grâce et à la vie éternelle : l'une où le décret divin est subordonné en quelque sorte à la décision de l'homme, l'autre où le décret divin se prononce en totale indépendance et dans une parfaite gratuité.

La première devait être la plus répandue au temps de saint Augustin. Aujourd'hui encore, le tout petit nombre de croyants qui réfléchit au mystère de la prédestination pour se le rendre assimilable, se le représente d'une manière plus ou moins confuse de cette façon-là. Dans cette perspective, tout est simple et clair pour la raison. Dieu ne décide sur nous que d'après notre décision à nous-mêmes. Le sort définitif de chacun de nous est immuablement fixé, mais il n'est fixé que d'après la vision que Dieu a eue, que Dieu a, du bon ou du mauvais usage que nous ferons de sa grâce, en d'autres termes, d'après la prescience de nos mérites ou de nos démérites[2]. Au fond, c'est l'homme qui avec l'aide de la grâce est l'arbitre de sa destinée éternelle, et la prédestination n'a donc plus rien de mystérieux[3].

*

* *

La théorie de la grâce souveraine conduisait saint Augustin à de tout autres conclusions. D'après lui, ce n'était pas seulement la prédestination aux premières grâces actuelles qui était entièrement gratuite en même temps que limitée, et ne

1. Mérite strict (de condigno) s'il s'agit de l'activité morale du justifié ; mérite au sens large (de congruo) s'il s'agit des actes préparatoires à la justification.

2. Le bon comme le mauvais usage de la grâce étant, dans cette hypothèse, le fait de l'homme seul.

3. Il ne reste que le mystère de la prescience divine, qui est un mystère différent, encore qu'on les confonde souvent l'un avec l'autre.

dépendait que du bon plaisir de Dieu : la prédestination à la grâce justifiante et à la vie éternelle avait, elle aussi, un caractère de pure gratuité, même en ce qui regarde les adultes, et ne reposait en dernier ressort que sur la libre volonté divine. Sans doute, il savait que Dieu ne prédestine au don de la grâce justifiante que ceux qui consentiront à répondre aux premières sollicitations de son amour, par la foi, le désir, la contrition, la prière, et qu'Il ne prédestine à la vie éternelle que ceux qui mourront dans la libre fidélité à Ses commandements[1] ; il savait en un mot que la vie éternelle et l'état de grâce ne sont accordés qu'à des mérites préalables. Mais comme la docilité à Dieu et à sa grâce, d'où naît notre mérite, était à ses yeux le fruit de la grâce même, et d'une grâce que Dieu dispense à qui Il veut, il s'ensuivait que la prédestination à l'état de grâce et à la gloire du ciel, toute liée qu'elle fût au vouloir et aux mérites de l'homme, se suspendait en définitive tout entière à un libre et tout miséricordieux dessein de l'Amour infini. Dieu, avait-il dit, ne veut la vie éternelle pour les hommes que comme couronnement de leurs mérites, mais en couronnant leurs mérites, Il ne couronne que ses dons *(cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua[2])*. Le secret de la prédestination devenait dès lors impénétrable.

Celui de la non-prédestination ne l'était pas moins. Sans doute, d'après la doctrine d'Augustin, de même que l'admission au Royaume des cieux est la récompense des mérites de l'homme, de même son exclusion du Royaume des cieux est et ne peut être que la sanction de ses démérites : penser que Dieu puisse châtier quelqu'un hors d'une faute, et d'une faute volontaire[3], serait une absurdité et un blasphème. Et ces démérites sont le fait de l'homme seul, Dieu ne pouvant être l'auteur du mal, mais le permettre seulement. Pourtant, ici encore, subsistait une angoissante obscurité ; car si l'on demandait pourquoi tels ou tels infidèles sont demeurés étrangers à la Parole divine alors qu'ils auraient pu l'entendre, et pourquoi, parmi ceux qui l'ont entendue, certains n'y ont pas cru, ou

1. Le cas des petits enfants étant toujours excepté.
2. Ce mot est dans la lettre déjà citée à Sixte : épist. 194, cap. v, n. 19.
3. Le péché originel est lui-même un péché volontaire, toute l'humanité ayant volontairement fauté en Adam. Saint Augustin pense qu'à ce titre il est susceptible de châtiment.

après y avoir cru et avoir été justifiés, n'ont pas persévéré, alors que Dieu eût pu les tourner vers Lui et les établir dans la persévérance en leur donnant la volonté du bien, Augustin répondait que c'est là le secret d'un dessein caché à tout regard et dont « la seule solution est de s'abîmer dans la profondeur des conseils de Dieu et d'imposer silence au raisonnement humain ».

*
* *

Cette prédestination toute gratuite, impliquée dans la croyance à la souveraineté de la grâce, notre Docteur la voyait d'ailleurs directement attestée dans l'Écriture : en bien des endroits de l'Ancien Testament, dans le 4e Évangile, dans le livre des Actes, et surtout en saint Paul, au chapitre VIII et au chapitre IX de l'Épître aux Romains. Il commentera longuement, en ses derniers ouvrages, ces textes fameux, et surtout le second ; mais déjà, en combattant Pélage et Julien d'Eclane, il les avait plusieurs fois cités et expliqués en des termes qui montraient que, pour lui, l'élection divine éternelle et toute gratuite dont ils parlent n'est pas une élection au don de la foi seulement, ni à la grâce de la justification seulement, mais au don suprême de la Béatitude.

Voici, par exemple, comment il avait, au Ve livre de son traité contre Julien[1] commenté le premier de ces textes : « Omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt »... et la suite (*Rom.*, VIII, 28-30).

« Toutes choses concourent au bien, mais au bien de ceux qui ont été appelés selon le décret de Dieu ; car il n'est pas vrai que tous ceux qui sont appelés le sont selon le décret de Dieu ; il y a en effet beaucoup d'appelés, mais peu d'élus (MT., XXII, 14) : ce sont ces élus, qui seuls ont été appelés selon le décret de Dieu... L'Apôtre donc a dit : Toutes choses concourent au bien de ceux qui ont été appelés selon le décret de Dieu. Puis il a ajouté aussitôt : « Car ceux que d'avance Dieu a connus[2], Il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de

1. Cont. Julian. L. V, cap. IV, n. 14 (P. L. XLIV, 792).
2. C'est-à-dire : distingués. Tel est du moins le sens qu'Augustin attache à ce mot.

son Fils qui devient ainsi l'aîné d'une multitude de frères ; ceux qu'Il a ainsi prédestinés, Il les a aussi appelés ; ceux qu'Il a appelés, Il les a aussi justifiés ; ceux qu'Il a justifiés, Il les a aussi glorifiés ». Voilà les appelés selon le décret de Dieu : leur appel est une élection (ipsi ergo electi), et ils ont été choisis dès avant la création du monde (*Eph.*, I, 4) par Celui qui appelle à soi le néant comme s'il était quelque chose (*Rom.*, IV, 17), choisis par élection de grâce, selon le mot du même Docteur parlant d'Israël : « Une réserve par élection de grâce a été sauvée » (*Rom.*, XI, 5)... De ces élus et prédestinés, même ceux qui auront mené la pire vie seront conduits à repentance par la miséricorde de Dieu... Nul d'entre eux ne se perdra, à quelqu'âge qu'il meure..., car c'est en songeant à eux que le Seigneur a dit : « La volonté du Père qui m'a envoyé est que je ne perde rien de ce qu'il m'a donné ». (JEAN, VI, 39).

Ainsi, en ce texte de saint Paul, complété par d'autres de même sens, Augustin découvrait qu'il y a deux sortes d'appelés : ceux qui sont appelés simplement, et ceux qui le sont selon le décret de Dieu ; ceux-ci, ce sont les élus, les prédestinés, que Dieu a distingués d'avance par un regard de prédilection ; et ils ont été choisis par pure miséricorde, par élection de grâce, aussi gratuitement que l'est le néant pour arriver à l'être. Or, ces vrais appelés, à quoi sont-ils voués ? A la justification et à la glorification finales, et cela par décret infaillible et certain, puisque nul d'entre eux ne pourra jamais se perdre.

Le chapitre IX de l'Épitre aux Romains avait été interprété dans le même sens[1]. Sans entrer ici dans les détails d'exégèse qui seraient hors de propos, disons seulement que l'élection dont il est question dans ce chapitre, et en vertu de laquelle Dieu a pitié de qui Il veut, et façonne de la même masse d'argile, selon son bon plaisir, des vases de miséricorde et des

1. V. la lettre d'Augustin et d'Alype à Paulin de Nole, cap. V-VII, n. 14-26 (P. L. XXXIII, 821-825 ; ou C. V. LVII, pp. 60-68) ; la lettre à Sixte : epist. 194, cap. VIII, n. 34-40 (P. L., XXXIII, 886-888 ; ou C. V. LVII, p. 203-208 ; et l'Enchiridion, cap. XCVIII et XCIX (P. L., XL, 277-278). La 2e question du livre Ier de l'écrit à Simplicien était déjà, nous l'avons dit, une explication de *Rom.*, IX, 10-29, et Augustin y amorçait les mêmes conclusions.

vases de colère, Augustin l'entendait de l'acte par lequel Dieu se choisit, dans l'humanité déchue, tout entière enveloppée dans la faute et la condamnation d'Adam, un certain nombre d'élus dont sa miséricorde veut la délivrance, tandis qu'Il permet que les autres demeurent dans leur état de péché. Or, on voit que cette délivrance, il ne la concevait pas simplement comme la transition de l'infidélité à la foi, ou du péché à la justification (encore qu'il eût spécialement insisté sur celle-ci et sur sa gratuité, parce que c'était le point débattu entre les Pélagiens et lui[1]), mais comme une délivrance définitive, assurée par le don de persévérance. Que serait d'ailleurs un salut qui dût s'achever en perdition éternelle ?

*
* *

Ces vues sur la prédestination des rachetés étaient trop élevées, trop meurtrissantes pour la raison humaine pour ne pas provoquer des incompréhensions et des refus. De fait, on le voit par les lettres des deux disciples d'Augustin, elles blesseront au vif certaines consciences, qui s'en offenseront comme d'une théologie déconcertante, menant tout droit au fatalisme. On les traitera aussi d'intolérables nouveautés, les anciens Docteurs n'ayant jamais, dira-t-on, enseigné d'aussi désolantes doctrines, mais soutenu au contraire que la prédestination à la grâce justifiante et au Royaume des Cieux dépend de la prescience divine des mérites humains, où Dieu voit ce que l'homme fera, non ce qu'il lui fera faire.

Nous ne savons quels témoignages précis étaient apportés, mais voici quelques textes qui, au premier regard du moins, pourraient prêter appui à ces opposants.

Origène, au début de son Commentaire sur l'Épître aux Romains, rencontrant le problème de l'élection divine à propos de ce mot de l'Apôtre : « Paul, serviteur du Christ-Jésus,

1. Les Pélagiens admettaient la nécessité d'un don de grâce pour l'entrée dans le Royaume des cieux, mais cette grâce était pour eux une grâce divinisante plutôt qu'une grâce purificatrice et justifiante, puisque l'homme, prétendaient-ils, peut par ses seules forces se garder pur de tout péché, et de plus c'était une grâce non gratuite, Dieu la conférant à ceux qui par leur propre vertu avaient eu foi en lui et obéi à ses commandements.

choisi... et désigné pour l'Évangile de Dieu », avait été amené à citer le passage du chapitre VIII (28-30), dont nous parlions tout à l'heure, sur la vocation des élus et leur prédestination à la justification et à la gloire. « Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum... » Or, il l'avait expliqué ainsi : « Examinons attentivement l'ordre du discours : Dieu justifie après avoir d'abord appelé... et l'appel à son tour est précédé d'une prédestination... mais cette prédestination n'est pas le premier principe de la justification et de l'appel : avant la prédestination, il y a la prescience, selon ce que dit l'Apôtre : « Ceux que Dieu a connus d'avance, Il les a aussi prédestinés... ». Dieu a donc fixé son regard sur la série des hommes à venir, et Il a vu le choix volontaire que certains d'entre eux feraient de la piété, le mouvement qui les porterait vers elle après ce choix, et comment ils se donneraient tout entiers à la vie vertueuse : ces hommes, Il les a connus d'avance, et les ayant ainsi connus, Il les a prédestinés à reproduire l'image de son Fils ».

Et il disait un peu plus loin : « Qu'on ne croie pas qu'en commentant ce texte nous avons exprès passé sous silence les mots : « en vertu de son décret », comme s'ils devaient détruire notre raisonnement. Il est exact que l'Apôtre a dit : « Nous savons que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, qui ont été appelés en vertu de son décret », mais, qu'on le remarque, il a immédiatement après expliqué sur quoi s'appuie cet appel décrété de Dieu, quand il a dit : « Ceux que Dieu a connus d'avance ... »[1].

Ainsi Origène semblait admettre que notre prédestination à la grâce justifiante et à la gloire est subordonnée à la vision que Dieu a eue de notre docilité à la grâce, docilité qui ne relève que de nous et n'est pas, prise formellement comme telle, un don divin.

Saint Jean Chrysostome, commentant le même passage dans sa 15e homélie sur l'Épître aux Romains, avait paru lui aussi

1. Le commentaire d'Origène sur l'Ep. aux Romains est perdu ; nous n'en avons que la traduction résumée et suspecte de Rufin. Mais ce passage nous a été conservé dans le recueil de morceaux choisis d'Origène intitulé : *Philocalie* et qui est l'œuvre de saint Basile et de saint Grégoire de Naziance. Voir P. G., XIV, 841-842, ou Robinson : The Philocalia of Origen, Cambridge, 1893, ch. XXV.

soumettre le don de l'adoption divine et de la glorification à la préscience de l'obéissance humaine ; il avait même interprété le « secundum propositum », dont parle l'Apôtre de la volonté de l'homme et non du décret divin. Il disait : « L'Apôtre nous apprend que Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment, tout, même les afflictions..., et après avoir mentionné ce merveilleux privilège... il confirme sa pensée en disant : au bien de ceux qui sont appelés *κατὰ πρόθεσιν*. L'Apôtre a ajouté ce mot pour ne pas tout donner à l'appel de Dieu, car alors les Juifs et les Grecs auraient de quoi nous contredire : si l'appel en effet suffisait à lui seul, pourquoi tous les hommes ne seraient-ils pas sauvés ? L'Apôtre a donc parlé ainsi pour montrer que le salut ne vient pas de l'appel seul, mais aussi du libre dessein de ceux qui sont appelés : l'appel n'introduit ni nécessité, ni violence. Tous sont appelés, mais tous n'obéissent pas. Ceux-là donc que Dieu a connus d'avance (devoir répondre à son appel), Il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils[1] ».

Parmi les Docteurs latins, *saint Hilaire* et *saint Ambroise* s'étaient exprimés en termes semblables.

Saint Hilaire, dans un commentaire du Psaume LXIV (Te decet hymnus), avait donné du verset : « Beatus quem elegisti et assumpsisti, inhabitabit in tabernaculis tuis », la glose suivante :

« L'Évangile nous dit qu'il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus, et il nous représente ces élus vêtus d'un éclatant habit de noces, tout resplendissant de la pureté et de l'intégrité de leur nouvelle naissance. Aussi leur élection n'a pas été le fait d'un jugement arbitraire : il y a eu un choix fondé sur le discernement du mérite *(ex meriti delectu facta est discretio)*. Heureux donc celui que Dieu a choisi ! Heureux est-il pour avoir été digne de son élection[2] ! ».

Et saint Ambroise, expliquant dans son traité *De fide* l'épisode des fils de Zébédée et la parole de Jésus : « Sedere autem ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed

1. Hom. XV[e] sur l'*Ep. aux Rom.*, n. 1 (P. G., LX, 540-542). Cf. Hom. XVI[e] sur la même épître, n. 5-10 (P. G., ibid, 554-563), et Hom. I[re] sur l'*Ep. aux Ephes.* (P. G. LXII, 9-16).
2. In Ps. LXIV, n. 5 (P. L., IX, 415 ; ou C. V., XXII, 236).

quibus paratum est a Patre meo » (Mt., xx, 23), avait dit : « Le Christ a ajouté : « quibus paratum est », pour faire voir que même le Père n'a pas égard ici aux prières, mais aux mérites, car Dieu ne fait pas acception de personnes. C'est pourquoi l'Apôtre nous a dit : « quos præscivit, et prædestinavit ». La prescience a précédé la prédestination : ce sont ceux dont Dieu a prévu le mérite, qu'Il a prédestinés à la récompense *quorum merita præscivit, eorum præmia prædestinavit)* ».

Nous pouvons conjecturer avec vraisemblance que ces témoignages étaient parmi ceux qu'alléguèrent les adversaires d'Augustin. Il est certain, en tout cas, qu'ils se réclameront, ici encore contre lui de la tradition antérieure, puisque Prosper lui dira dans sa lettre, ces mots qui traduisaient peut-être sa propre inquiétude : « Nous voudrions aussi... que vous nous indiquiez ce qu'il faut répondre à l'objection d'après laquelle, quand on examine les opinions des anciens auteurs sur ce problème (de la prédestination), on trouve à peu près chez tous une seule et même affirmation, à savoir que le décret de Dieu relatif à la prédestination se fonde sur sa prescience, et que s'Il a fait les uns « vases d'honneur » et les autres « vases d'ignominie », c'est qu'Il a prévu comment s'achèverait la vie de chaque être humain, et quels seraient sous l'action adjuvante de la grâce, ses volontés et ses actes[2] ».

Tels étaient les aspects de la doctrine augustinienne du salut qui, à cause de leur caractère contestable, ou faute d'être exactement compris, allaient être, au sein de l'Église même, obstinément combattus.

---

1. De fide, L. V, cap. vi, n. 83 (P. L., XVI, 665).
2. Lettre de Prosper, n. 8.

DEUXIEME PARTIE

LES RÉSISTANCES DES CENTRES MONASTIQUES

Les premières réactions antiaugustiniennes : l'épisode des moines d'Adrumète (les traités de la grâce et du libre arbitre et de la correction et de la grâce). L'opposition dans le midi de la Gaule : à Marseille, aux îles d'Hyères et à Lérins.

I. — L'incident des moines d'Adrumète

Le premier document qui nous révèle, à l'endroit de l'augustinisme, une attitude de surprise et d'hostilité,[1] est un échange de lettres entre saint Augustin et un moine d'Afrique, Valentin, abbé du monastère d'Adrumète[2]. Cette correspondance nous apprend qu'un religieux de cette abbaye, Florus, ayant, au cours d'un voyage en son pays natal, trouvé la lettre de saint Augustin à Sixte sur la prédestination et la grâce, en avait pris copie et s'était empressé d'envoyer ce précieux message à ses frères « comme un pain de bénédiction ». Dans cette lettre, Augustin traitait, selon sa manière habituelle, du mystère du salut, et il avait dit, entre autres choses difficiles à comprendre pour des esprits non préparés, que Dieu, en couronnant nos mérites, ne couronne que ses propres dons. Elle provoqua parmi les religieux un émoi extraordinaire. Plusieurs l'accueillirent fort mal et accusèrent ceux qui prenaient fait et cause pour elle de nier le libre arbitre et de ne pas reconnaître qu'au dernier jour Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. Ils ne voulaient même pas croire que cette lettre eût Augustin pour auteur. L'abbé, qui ne doutait pas qu'elle fût de lui et en approuvait la doctrine, demanda à Évode, l'évêque d'Uzale, un ami d'Augustin, puis à un prêtre d'une grande autorité, Sabinus, d'intervenir pour calmer cette émotion, mais leurs explications furent vaines. Deux des opposants partirent pour Hippone afin de consulter Augustin lui-

1. Nous ne parlons pas de la lettre à Vital (epist. 217, P. L. XXXIII, 978-989 ; ou C. V. LVII, p. 403-425). Cette lettre nous met en présence d'une erreur plutôt que d'une opposition aux doctrines augustiniennes

2. Aujourd'hui Sousse (Tunisie). Cette correspondance comprend deux lettres de saint Augustin à Valentin : épist. 214 et 215 et la réponse de celui-ci : épist. 216 (P. L. XXXIII, 968-978 ; ou C. V. LVII, p. 380-402).

même. Il les reçut avec bonté, s'avoua l'auteur de la lettre, leur dit contre qui elle avait été écrite, et tâcha de les initier aux délicats problèmes qu'ils avaient tranchés un peu à l'étourdie ; et pour mieux les instruire et pacifier le monastère, il leur remit à leur départ, avec deux lettres pour l'abbé, un nouveau traité sur la grâce intitulé : *De gratia et libero arbitrio*, où il reprenait, mais en appuyant davantage sur la réalité du libre arbitre, les thèmes qu'il avait tant de fois développés contre l'hérésie de Pélage.

La réponse de l'abbé Valentin apportée à Hippone par le moine Florus, témoignait à Augustin que son livre avait été bien reçu, et Florus l'assura en même temps que la paix était rétablie dans le couvent. Pourtant il apprit, et sans doute encore par Florus, qu'un religieux de la même communauté lui proposait une difficulté nouvelle : dans son traité De la grâce et du libre arbitre, il s'était réclamé, pour prouver l'existence de la liberté humaine, des exhortations et des reproches dont l'Écriture est remplie ; mais ce moine disait : « Si Dieu nous donne le vouloir, pourquoi réprimande-t-on quelqu'un quand il ne fait pas ce que Dieu prescrit ? Il n'y a qu'à prier pour lui, pour qu'il ne soit plus en faute[1] ». C'est pour répondre à cette objection qu'il écrivit un autre opuscule, beaucoup plus important que le premier, et qui a pour titre : *De correptione et gratia*. On a dit de cet opuscule que seul il permettait d'entrer dans la théologie du Docteur de la grâce, qu'il était la clef de tous ses autres ouvrages[2]. C'est exagéré. Il est exact pourtant que le problème de la grâce et de la prédestination y est traité, sous ses divers aspects, avec une précision supérieure. « Nulle part, si je ne me trompe, ou presque nulle part, dira plus tard Augustin lui-même, je n'ai établi aussi expressément que tout en nous est un don de Dieu, y compris la persévérance finale[3] ». Aussi est-ce en le lisant que les maîtres provençaux prirent conscience du désaccord irréductible qui les séparait de l'évêque d'Hippone.

---

1. V. Retract. L. II, cap. LXVII (P. L. XXXII, 656 ; ou C. V. XXXVI, p. 204).
2. C'est le mot du cardinal Norris : « clavis quâ ad universam Augustini de divinâ gratiâ et libero arbitrio doctrinam aditus aperitur ». (*Historia pelagiana*, L. I, cap. XXIII, p. 92 ; edit. Patav. 1677.)
3. De dono persev., cap. XXI, n. 57 (P. L, XLV, 1027).

*
* *

D'abord, la souveraineté de la grâce sur la volonté de l'homme y était affirmée de nouveau, et en des formules plus intransigeantes encore peut-être que celles que nous avons déjà rencontrées. C'est là, au chapitre XII, que décrivant l'infirmité de notre vouloir, il parle de la grâce comme d'une force ou d'une inspiration qui nous meut ou nous soulève « *indelinabiliter et insuperabiliter*[1] ». Et au chapitre XIV, commentant l'épisode de l'élection de Saül à la royauté (*I Reg.*, x, 25-27), Il disait : « Croit-on que lorsque Dieu décida de donner son royaume à Saül, il était au pouvoir des Israélites de l'accepter ou de ne pas l'accepter pour roi, — encore que cet acte relevât de leur volonté, — de telle sorte qu'ils aient pu faire échec à la volonté divine ? » Et au même endroit, à propos de l'élection de David (*I Paral.*, XII, 18, 38), il disait aussi : « C'est le Seigneur tout-puissant qui les amena à le constituer roi, et comment les y amena-t-il ? Les a-t-il garrottés de chaînes corporelles ? Évidemment non. C'est dans l'intime d'eux-mêmes qu'Il a agi, c'est leur cœur qu'Il a eu en sa main... c'est par le mouvement de leur volonté même, l'élan qu'Il suscitait en eux, qu'Il les a attirés à son but[2] ».

En outre, alors que dans ses écrits précédents, Augustin avait moins traité de la prédestination à la vie éternelle que de la prédestination à la grâce, c'est à la première qu'il donnait ici la place prédominante. Et voici comment il parlait de ce décret divin tout gratuit en vertu duquel l'histoire spirituelle de chaque homme se déroule par un infaillible enchaînement jusqu'à son terme : Ceux que Dieu a discernés de la damnation originelle par une faveur de sa grâce, il n'y a pas de doute qu'Il leur donnera d'entendre l'Évangile, et en l'entendant d'y croire et de persévérer jusqu'à la fin... ou s'ils s'en écartent, ils y reviendront[3]... Les autres, les non prédestinés, ou n'entendent pas la Parole de Dieu, ou s'ils l'entendent, ils ne la reçoivent pas, ou s'ils l'entendent et

1. De corrept. et grat., cap. XII, n. 38 (P. L. XLIV, 940).
2. De corrept. et grat., cap. XIV, n. 45 (P. L., *ibid.* 943-944).
3. De corrept. et grat., cap. VII, n. 13 (P. L., *ibid.* 924).

la reçoivent, ils délaisseront un jour le Seigneur par une défaillance de leur vouloir *(aut jacent sub peccato... aut gratiam Dei suscipiunt, sed temporales sunt nec perseverant ; deserunt, et deseruntur. Dimissi sunt libero arbitrio, non accepto perseverantiæ dono, judicio Dei justo et occulto*[1]*)*.

Mais l'essentielle nouveauté de cet ouvrage est la distinction qu'il pose, au point de vue du mystère de la grâce, entre l'état d'Adam avant sa chute, et l'état d'Adam — le nôtre — après sa chute ; et d'où il ressort que ce qu'Augustin avait dit de la diffusion restreinte de la grâce, de son emprise sur nos vouloirs, de la prédestination gratuite, ne valait que pour la condition actuelle de l'humanité, et que dans l'état d'innocence, l'économie du salut obéissait à d'autres lois. Ce point de la théologie augustinienne provoquera aussi les critiques des maîtres marseillais : aussi devons-nous l'exposer brièvement en essayant de suivre de près le texte d'Augustin.

*
* *

C'est encore pour répondre à une difficulté proposée sans doute par le même couvent d'Adrumète ou transmise par lui, qu'Augustin nous fait connaître cet aspect capital de sa doctrine[2]. Il avait dit au cours de son traité que celui qui ne reçoit pas la grâce de persévérance ne doit pas s'en prendre à Dieu de ce défaut, parce que depuis la chute d'Adam et à cause d'elle, et même la Rédemption admise, nul n'a droit, fût-il régénéré, à cette grâce suprême qui le sépare définitivement de la masse de perdition. Mais que penser du premier homme ? « Qu'il ait péché, qu'il ait délaissé le bien, la vérité le crie. Il n'a donc pas eu la persévérance, et s'il ne l'a pas eue, il ne l'a pas reçue, car s'il l'avait reçue, il aurait sans aucun doute persévéré... Mais alors comment fut-il coupable en ne persévérant pas ? Impossible de dire ici que si ce don lui a manqué, c'est qu'il n'était pas séparé par la grâce de la masse de per-

1. De corrept. et grat., cap. xiii, n. 42 (P. L., *ibid.* 942). Ainsi ceux-là sont délaissés de Dieu qui Le délaissent ; mais ils ne délaisseraient pas Dieu, s'ils n'étaient laissés à la défaillance de leur libre arbitre.

2. Il l'expose aux chapitres x-xii de son ouvrage. Quelques indications déjà nous étaient fournies dans ses écrits précédents : v. Enchirid., cap. cvi et cvii, et De Civit. Dei, lib. XIV, cap. xxvii.

dition, puisque le genre humain n'est devenu une masse de perdition que depuis qu'a péché celui en qui nous contractons le vice originel[1].

Or voici la réponse d'Augustin. Adam n'a pas reçu la persévérance, il est vrai, mais il n'avait pas à la recevoir pour persévérer : il dépendait de lui de persévérer ou de ne pas persévérer. Ce n'est pas qu'il fût capable de faire le bien et de persévérer sans l'aide de Dieu, car le libre arbitre humain, même en son état d'intégrité, ne se suffit que pour le mal et est sans force pour le bien s'il n'est aidé par le souverain Bien[2]. Adam devait donc recevoir une grâce qui lui donnât le pouvoir et la force de persévérer, mais c'était à lui à le vouloir. En d'autres termes, Adam, avant sa chute, avait une grâce qui lui permettait de persévérer, mais il dépendait de lui d'user ou de ne pas user de cette grâce ; et donc s'il eût voulu persévérer, il eût eu le mérite de sa persévérance, comme les anges eurent le mérite de la leur *(ejus meritum fuisset, si permanere voluisset, sicut fecerunt angeli sancti.)* Et si cette grâce lui avait manqué, ou avait manqué aux anges, ni lui ni eux n'auraient été responsables de leur chute *(non utique culpa sua cecidissent)*, car ils eussent été privés de ce qui leur était indispensable pour bien agir.

Telle n'est pas la condition des rachetés. Comme ils reçoivent de Dieu, non seulement la force de persévérer, mais la persévérance même, c'est à Dieu qu'ils doivent, s'ils persévèrent, attribuer leur persévérance. D'autre part, le défaut de cette grâce n'empêche pas ceux qui tombent d'être responsables de leur chute, parce que ce défaut est la peine d'un péché antérieur, au moins de celui qu'en Adam tous les hommes ont commis. Et alors que Dieu se devait de donner et de conserver au premier homme la grâce qui le mettait à même de persévérer, Dieu ne doit maintenant à personne la grâce de la persévérance, et Il peut sans injustice la réserver à qui Il veut *(nunc autem quibus deest tale adjutorium, jam peccati est ; quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum*[3].

1. *De corrept. et grat.*, cap. x, n. 26 (P. L., *ibid.* 932).
2. « ...Quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti Bono. » (*Ibid.* cap. xi, n. 31.)
3. De corrept. et grat., cap. xi, n. 32 (P. L., *ibid.* 935-936).

Ainsi, continue Augustin, Adam avait une grâce sans laquelle il ne pouvait pas persévérer, tandis que nous, nous recevons une grâce qui nous fait persévérer. Et il y a une grande différence entre ces deux sortes de grâces, car autre chose est le secours sans lequel une chose ne se fait pas, et autre chose le secours par lequel elle se fait *(aliud est adjutorium sine quo aliquid non fit, et aliud est adjutorium quo aliquid fit)*. Par exemple, nous ne pouvons vivre sans aliments, mais ils ne font pas vivre celui qui a la volonté de mourir. Au contraire, qu'on donne la béatitude à quelqu'un, il devient heureux aussitôt, car la béatitude n'est pas seulement une chose sans laquelle on ne peut pas être heureux, mais une chose qui nous rend infailliblement heureux... Le premier homme... avait donc reçu de Dieu une aide pour sa persévérance, mais ce n'était pas une aide qui le fît persévérer : c'était seulement une aide sans laquelle son libre arbitre ne pouvait pas persévérer *(sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset)*. Maintenant, les saints qui sont prédestinés au Royaume de Dieu par la grâce de Dieu, reçoivent pour persévérer un secours différent : un secours tel que la persévérance elle-même leur est donnée ; ce n'est pas seulement un don sans lequel ils ne sauraient être persévérants, mais un don par lequel ils ne peuvent qu'être persévérants[1] ».

Pourquoi Dieu a-t-il voulu pour les rachetés une grâce de cet ordre ? Pour deux raisons, répond saint Augustin. La première est qu'Adam ayant péché par présomption et superbe, pour s'être grisé de la puissance de son vouloir, il convenait que Dieu, afin de couper court à une telle tentation chez ses descendants, se soumît étroitement leur libre arbitre même. La seconde est que, si les hommes étaient maintenant abandonnés à leur volonté, avec une grâce qui sans doute leur serait nécessaire pour vouloir le bien, mais ne leur donnerait pas ce vouloir, leur libre arbitre, au sein des innombrables et si graves tentations qui les pressent, succomberait immanquablement à sa propre faiblesse : pour subvenir donc à cette infirmité, Dieu meut notre vouloir par une action essentiellement victorieuse et supérieure à tout obstacle[2].

1. De corrept. et grat., cap. XII, n. 34 (P. L., *ibid.* 936-937).
2. De corrept. et grat., cap. XIII, n. 38 (P. L., *ibid.* 939-940).

Cette doctrine sur les deux économies de la grâce, si nous la comprenons bien, entraînait deux modes différents de prédestination. Celui qu'Augustin avait exposé dans ses écrits contre les Pélagiens ne s'appliquait pas à l'humanité en sa condition première, mais seulement à l'humanité déchue et rachetée. Dans l'état d'innocence, s'il eût demeuré, la prédestination à la grâce n'eût pas été une prédestination restreinte, car Dieu eût donné à tout homme les grâces nécessaires à son salut ; et elle n'eût pas été non plus une prédestination gratuite, car tout être humain, en vertu de la fidélité d'Adam, fût né en état de grâce, et aurait eu droit à recevoir les grâces aptes à le conserver ; et quant à la prédestination à la vie éternelle, elle eût été fondée sur la prescience des mérites de l'homme, dans le sens, ou à peu près, où les molinistes l'entendront plus tard. Par là, le système augustinien de la grâce, sans cesser d'être mystérieux, devenait, ce semble, moins accablant pour la conscience humaine, toute sa rigueur dérivant du péché primitif où l'homme abandonna Dieu, par une trahison inconcevable, dans la plénitude calme et souveraine de sa liberté[1]. Et l'on voit aussi par là que ce système est différent du Thomisme, puisque les thomistes admettent que même dans l'état humain d'innocence, et pour les anges, il y avait grâce efficace, prédestination gratuite à la vie éternelle, prédétermination suprême, « toutes choses qui redoublent le mystère et font, pour tant d'esprits, obscurcissement autour de la justice et de la miséricorde de Dieu ».

Nous avons donc dans ce livre de la correction et de la grâce, la vision augustinienne de la grâce en son originalité irréductible et sous sa forme intégrale. Nous ne remercierons jamais assez le moine inconnu dont l'objection futile nous a valu une œuvre de ce prix.

II. — L'anti-augustinisme dans le midi de la Gaule

On ignore quel accueil les religieux d'Adrumète firent à ce traité ; sans doute ne ralluma-t-il pas les querelles que le livre précédent avait calmées. Mais la lettre de Prosper nous apprend

1. Ce passage sur les deux économies de la grâce a provoqué des interprétations multiples et des discussions infinies, surtout depuis le XVII[e] siècle. On en peut voir l'exposé succinct dans le livre du P. de Lubac :

qu'à Marseille il fit scandale. C'est que dans cette contrée, une opposition beaucoup plus réfléchie et autrement étendue et profonde que celle que nous révèle l'épisode précédent, avait surgi depuis plusieurs années déjà contre les idées d'Augustin sur le problème du salut : ils s'en prenaient à tous les points litigieux ou obscurs de sa théologie de la grâce, tels que nous les avons signalés dans la première partie de cette introduction. Jusqu'alors, ces opposants n'avaient manifesté leurs sentiments qu'avec réserve : « ils aimaient mieux, écrit Prosper à Augustin[1], accuser leur lenteur d'esprit plutôt que de critiquer ce que peut-être ils ne comprenaient pas, et plusieurs d'entre eux voulaient demander à votre Béatitude une explication plus claire et plus détaillée de ces questions ». Mais quand ils eurent entre les mains le livre *De la correction et de la grâce*, ils virent clairement qu'une radicale antinomie séparait leur pensée de la pensée d'Augustin et déclarèrent se refuser à une théologie aussi excessive et aussi périlleuse.

Qui étaient ces contradicteurs ?

*
* *

D'après les lettres de Prosper et d'Hilaire, c'est Marseille qui fut le centre de ce mouvement. Et Prosper ajoute cette précision que les opposants se trouvaient parmi « les serviteurs du Christ » habitant cette cité. Il désigne par là, sans nul doute, les religieux du couvent de Saint-Victor dont Jean Cassien était le fondateur et l'abbé. Cassien, à la vérité, n'est pas nommé dans ces lettres, mais l'impulsion venait sûrement de lui.

On sait que ce personnage, d'une haute culture religieuse, après avoir vécu de longues années à Bethléem et dans les monastères et les solitudes de l'Égypte, et passé ensuite quelques temps à Constantinople près de saint Jean Chrysostome, puis à Rome où il avait été ordonné prêtre, s'était établi

Le Surnaturel, p. 46-63. Nous croyons qu'à tout prendre (et c'est dans ce sens que s'oriente le résumé ci-dessus), l'école augustinienne (Cardinal Norris, L. Berti), est celle qui a le plus objectivement interprété ces pages difficiles.

1. Lettre de Prosper, n. 2.

vers 416 à Marseille à la prière de l'évêque Proculus, et y avait fondé, au tombeau d'un martyr local, saint Victor, un monastère qui devint vite célèbre[1].

A l'époque où nous sommes (426-427), Cassien avait déjà composé, outre son livre sur les Institutions monastiques *(De institutis cœnobiorum)* qui faisait connaître aux Occidentaux la vie cénobitique des moines d'Orient, les deux premiers recueils au moins de ses Conférences *(Collationes Patrum)*, où il relatait les conversations que son ami Germain et lui avaient eues autrefois (entre 380 et 400) avec les solitaires d'Égypte. Ces ouvrages, mais aussi sa vertu, sa longue expérience de la vie ascétique, lui avaient acquis, spécialement dans le midi de la Gaule une autorité exceptionnelle[2]. C'est à lui sans doute, à lui surtout que fera allusion Prosper dans sa lettre à Augustin (n. 2) quand il parlera des nouveaux ennemis de la grâce, comme de spirituels très en vue, que les « simples » vénèrent et suivent avec une docilité aveugle. Il ne semble pas cependant que sa renommée ait dépassé beaucoup les cercles monastiques, car dans son traité sur l'Incarnation, composé quelques années plus tard, peu de temps avant sa mort, il se dit encore « *humilis atque obscurus nomine sicut merito*[3] ».

L'anti-augustinisme de Cassien perce déjà dans son livre sur les Institutions monastiques, en quelques endroits du livre XIIIe tout au moins, qui a pour titre : « *De spiritu superbiæ* ». Nous trouvons affirmé, au chapitre XIV de ce livre, le principe tant combattu par saint Augustin, à savoir que c'est à ceux-là seulement qui apportent d'abord à Dieu quelque

---

1. D'après Gennade, il aurait fondé à Marseille deux monastères : « *Apud Massiliam presbyter condidit duo monasteria, i. e. virorum ac mulierum...* » (*De vir illust.* 61, P. L. LVIII, 1095). La tradition locale identifie ce monastère de femmes avec Saint-Sauveur ; l'église paroissiale Saint-Victor s'élève sur les restes de l'abbaye des hommes. V. dans *Rev. du Moyen Age latin*, I, 1945, p. 5-26, l'article de H. Marrou sur : *Jean Cassien à Marseille.*

2. Ces deux traités sont dans P. L. XLIX. Edit. crit. par Petschenig : *J. Cassiani opera* (C. V. XIII et XVII, Vienne, 1886-1888). Sur cette édition et la découverte postérieure de nouveaux témoins du texte, v. l'article déjà mentionné du *Dict. d'Hist. et Géog. eccl.*, col. 1333.

3. *De Incarnat. Domini cont. Nestorium*, L. VII, cap. XXXI (P. L., L. 269 ; ou C. V. XVII, p. 389).

chose d'eux-mêmes[1] « à ceux qui travaillent et qui peinent », que la miséricorde et la grâce sont accordées ; en d'autres termes, « que Dieu donne à ceux qui demandent, qu'Il se découvre à ceux qui cherchent, qu'Il ouvre à ceux qui frappent », bien que cette prière, cette recherche, cette démarche de désir et de confiance ne puissent prétendre mériter, dans le sens strict de ce mot, la grâce qui vient les seconder[2].

Mais c'est surtout dans ses Conférences, et spécialement dans la XIII[e] intitulée : *De protectione Dei*, que se manifeste l'hostilité de Cassien contre l'augustinisme[3]. Bien que ce ne soit pas lui qui parle en cette XIII[e] Conférence, mais le très vénérable abbé Chérémon, il est permis de lui attribuer les propos de cet entretien, en ce sens tout au moins qu'il les approuve sans réserve ; mais en outre il est sûr qu'il a mêlé ses pensées personnelles aux siennes : les allusions à l'hérésie de Pélage et aux exagérations de saint Augustin sont trop transparentes pour qu'on puisse douter de cette osmose, si même ce n'est pas Cassien plutôt que le saint solitaire que d'un bout à l'autre on entend.

Ce n'est pas le lieu d'exposer en détail les idées contenues en cette Conférence. Disons seulement que l'affirmation d'après laquelle l'homme a le pouvoir de se préparer de lui-même à son salut par la foi, le désir, la prière, est reprise ici, et d'une façon beaucoup plus appuyée que dans les *Institutions monastiques*, et qu'on y proteste contre toute interprétation restrictive de la parole de saint Paul sur la volonté salvifique de Dieu ; de plus, l'insistance avec laquelle il est parlé du libre arbitre, comme d'un pouvoir autonome qui accueille ou néglige à son gré le don de Dieu, montre combien Cassien est opposé à la théorie de la grâce souveraine.

Tout cela est une critique évidente de l'augustinisme, sans parler d'autres allusions plus directes, comme quand il est

1. « A ceux là seulement », dit ici Cassien, mais il précise un peu plus loin sa pensée (au ch. XVIII), en notant que parfois « *a Deo etiam inviti trahimur ad salutem* ». Et dans ses *Conférences*, il admettra aussi ce double mode de conversion ; celui où l'homme commence, et celui où Dieu prend l'initiative (*Collat.*, lib. XIII, cap. XI).

2. *De Instit. cœnob.*, lib. XII, cap. XIV (P. L. XLIX, 444-448, ou C. V. XVII, p. 214-215). Voir aussi la fin du ch. XI.

3. Cette Conférence, divisée en 18 chapitres (P. L. XLIX, 897-954, ou C. V. XIII, p. 361-396) fait partie du second recueil des *Collationes*, qui s'étend de la XI[e] à la XVII[e].

question au chapitre XI de ceux qui, sur les rapports de la grâce et du commencement du bon vouloir, ont manqué de mesure et outrepassé la règle de la foi. Le propos plus vif par où s'ouvre le dernier chapitre, à savoir que les problèmes de la grâce doivent se résoudre par l'expérience, et non le bavardage *(non loquacibus verbis, sed experientia duce)*, on n'ose croire qu'il veuille atteindre saint Augustin, l'ancien « marchand de paroles », mais peut-être est-il destiné à quelques-uns de ses disciples.

D'où venait à Cassien cette aversion à l'égard des dogmes augustiniens ? On a signalé pour l'expliquer certaines influences doctrinales, spécialement celle d'Origène et de saint Jean Chrysostome. L'influence origéniste ne peut guère être mise en doute : Dom Cappuyns pense, après Marsili, que Cassien avait dû lire et méditer le *Περὶ ἀρχων* et les Commentaires scripturaires d'Origène traduits par saint Jérôme et Rufin, et qu'il avait fréquenté, à Scété, Evagre son disciple, et ce serait la campagne contre Origène qui l'aurait fait quitter l'Égypte et conduit à Constantinople[1]. L'empreinte de saint Jean Chrysostome sur lui est indéniable aussi, et peut-être fut-elle plus profonde que la première : à la fin de son traité sur l'Incarnation, il le déclare son maître par excellence, et dit qu'il tient de lui tout ce qu'il a écrit sur ce mystère *(quæ ego scripsi, ille me docuit[2])*. Sûrement, de telles influences ne l'inclinaient pas à accepter le système augustinien du péché et de la grâce, mais ce système n'eût pas provoqué en lui une telle réprobation s'il n'avait été en contradiction avec la ligne originelle de son esprit, s'il n'avait blessé les parties les plus vives de son être religieux. Il y aura toujours devant le dogme de notre déchéance et de notre rédemption, devant celui de la diffusion de la grâce et de la prédestination des élus, à cause de la transcendance de ces mystères et de l'obscurité de quelques-uns des témoignages qui nous les révèlent, deux attitudes diverses : l'une plus ou moins dédaigneuse du sens humain, ou de ce qu'on appelle encore les exigences de la conscience humaine

1. V. l'art. cité du *Dict., d'hist. et de géog. eccl.* col. 1335, 1341 ; et aussi MARSILI : *G. Cassiano ed Evagrio Pontico*, Roma, 1936.
2. *De Incarnat. Domini cont. Nest.*, lib. VII, cap. XXXI (P. L, L. 270 ; ou C. V. XVII, p. 390).

ou de la conscience religieuse, l'autre ayant sollicitude à les écouter. Cassien est chez nous au point de départ de cet « humanisme » théologique qui, purifié de semipélagianisme qu'il portait en lui dans le principe et qui ne lui est pas essentiel, a traversé les siècles chrétiens, s'est fait sentir même au Moyen Age en détournant les grands Docteurs scolastiques de suivre saint Augustin en toutes ses voies de rigueur, a revécu dans le Molinisme du XVIe siècle, s'est tenu à la pointe du combat contre Baïus et Jansénius, et développe aujourd'hui encore sous nos yeux les virtualités contenues en son inspiration première[1].

*
* *

De Marseille, le mouvement anti-augustinien s'était propagé en Provence, spécialement dans les monastères de la côte méditerranéenne, aux îles d'Hyères et à Lérins. D'étroites relations d'amitié, en effet, unissaient ces couvents à celui de Saint-Victor : c'est à Honorat, le fondateur de Lérins, et à Eucher, un de ses disciples, que Cassien avait dédié le second recueil de ses Conférences (*Collat.*, XI-XVII[2]), et la préface du troisième recueil nous montre qu'il était aussi en bons termes avec les religieux qui vivaient retirés dans les îles d'Hyères, puisque c'est à quatre d'entre eux : Jovinien, Minervius, Léonce, et Théodose, que ces dernières Conférences sont adressées[3]. Nous savons peu de choses sur les fondations monastiques des îles d'Hyères ; celle de Lérins est beaucoup mieux connue.

C'est dans la plus petite des deux îles qui émergent au large de Cannes, la plus éloignée du rivage, Lérinum ou Lerina, aujourd'hui île Saint-Honorat, qu'était établie cette Abbaye[4]. La colonie monacale qui la fonda, dans les premières années

1. V. par ex. l'art. de la *Nouvelle Revue théol.* juin 1949, intitulé : « Réflexions sur la solidarité des hommes avec le Christ. A l'occasion des limbes des enfants ».
2. V. la préface de la XIe Conf.
3. Le troisième *Recueil* s'ouvre avec la XVIIIe Conférence.
4. Lerinum ou Lerina est le diminutif de Lero, nom que portait l'île voisine (aujourd'hui île Sainte-Marguerite). PLINE L'ANCIEN les mentionne ainsi dans son *Histoire naturelle* : « Lero et Lerina adversus Antipolim (Antibes)... » (*Hist. nat.*, lib. III, cap. XI, 3).

du v[e] siècle, « était conduite par Honorat, un homme du type de Sulpice Sévère et de Paulin, grand seigneur retiré du monde et vivant de la vie austère, en compagnie de quelques amis et serviteurs. De bonne heure il avait dit adieu à sa famille, et, en compagnie de son frères Venant, et de Caprais, ami d'âge plus mûr, il s'était embarqué pour le Péloponèse, dont la condition, grâce au malheur du temps, était devenue telle qu'on le recherchait pour ses solitudes. Venant y mourut et fut enterré à Modon (Méthone) ; les autres revinrent en pays latin. Les évêques de Toscane essayèrent de les retenir... les îles de la côte toscane étant alors très fréquentées par les solitaires. (Mais) Honorat donna la préférence à celles de son pays, et s'installa à Lérins, où l'attirait le voisinage du saint évêque Léonce de Fréjus. Telle est l'origine de la célèbre communauté de Lérins, qui fut pour une grande partie de la Gaule, une véritable pépinière d'évêques et de saints[1] ».

En ces années 426-427, son rayonnement était déjà considérable, et l'on commençait à songer à elle lors des élections épiscopales. Honorat avait vu se grouper autour de lui des personnes de haute vertu : outre Caprais, son ami, son père spirituel, une élite de disciples, tels que Maxime, Loup, Vincent, Eucher et ses deux fils Salonius et Veranus, un jeune homme de sa parenté, Hilaire, qu'il avait à grand peine arraché à l'ensorcellement du monde et qui s'était jeté dans les exercices du cloître avec une admirable ardeur. Eucher, après s'être initié à la vie ascétique dans le monastère de Lérins, vivait alors en anachorète à Léro, l'île voisine. Une lettre de lui écrite de cette solitude, au moment où Honorat venait d'être élu à l'évêché d'Arles (426) et adressée à Hilaire, qui avait suivi à Arles le nouvel évêque, nous parle avec enthousiasme de l'île sainte de Lérins où il a pour la première fois rencontré Dieu, et de ses hôtes :

« Sans doute, dit-il, tous les lieux du désert qu'illustre le séjour des saints ont droit à mon respect, mais c'est ma chère Lérins que j'entoure surtout de mes hommages, elle qui accueille

1. Mgr Duchesne : *Hist. anc. de l'Eglise*, t. III, ch. viii, p. 271-272 de la 3[e] édit. Honorat nous est connu surtout grâce au *Sermo de vita Honorati* prononcé par Hilaire, son disciple et son successeur sur le siège d'Arles, au premier anniversaire des funérailles du saint évêque (P. L. L, 1249-1272).

dans ses bras maternels les naufragés échappés aux orages du monde. Abondante en fontaines, riche de verdure et de vignes aux feuillages éclatants, elle se présente comme un paradis à ceux qui l'habitent. Elle est digne d'avoir reçu d'Honorat ses règlements célestes, digne d'avoir eu par une telle institution un tel père, qui porte dans son âme la force des apôtres, et autour de sa face les rayons de leur gloire ». Et il ajoute : « Et maintenant elle voit à Honorat succéder Maxime, dont le nom est glorieux par le choix qui l'appelle à prendre une telle place ; elle a eu Loup, dont le nom vénérable nous rappelle le loup de la tribu de Benjamin (Saint Paul) ; elle a eu Vincent son frère, perle resplendissante d'un éclat intérieur. Elle possède Caprais... l'égal des saints des anciens jours... Quelles assemblées, quelles familles de saints n'ai-je pas vues là ! » (*Hæc nunc successorem ejus tenet Maximum, nomine clarum, quia post ipsum meruit adsciri ; hæc reverendi nominis Lupum, qui nobis illum ex tribu Benjamin lupum retulit ; hæc habuit germanum ejus Vincentium, interno gemmam splendore perspicuam. Hœc possidet... Caprasium, veteribus sanctis parem... Quos ego illic... sanctorum cœtus conventusque vidi*[1] *!*

Un autre Vincent, celui qui écrira plus tard le *Commonitorium*, semble avoir fait partie, dès ce temps, de la communauté[2] ; et il se peut que ce soit aussi vers la même époque que Fauste ait demandé à y être reçu[3].

Tous les personnages qu'Eucher exalte ici laisseront dans l'Église renom de sainteté et deux d'entre eux au moins y tiendront un rang important. Maxime, après avoir gouverné l'abbaye de Lérins comme successeur d'Honorat, sera élu à l'évêché de Riez, et Loup deviendra, était déjà peut-être évêque de Troyes, Eucher lui-même occupera vers 434-435 le siège de

1. *Epist. Eucherii ad Hilarium de laude eremi*, n. 42 et 43 (P. L., L, 710-711 ou C. V., t. XXXI, p. 192-193).

2. Il ne semble pas, en effet, qu'on puisse identifier Vincent, le frère de saint Loup, dont parle Eucher dans sa lettre, avec Vincent, l'auteur du Commonitorium, dont Gennade nous a tracé une courte notice dans son *De scriptoribus ecclesiasticis*, cap. LXIV (P. L. LVIII, 1097 ; ou *Text. und Unters.* t. XIV, où l'ouvrage est intitulé : *De viris illust.*, chap. LXV, p. 83). Sur cette question controversée, v. TILLEMONT : *Mem. Eccles.*, t. XV, p. 859-860, et *Hist. littéraire de la France*, t. II, p. 305.

3. Engelbrecht, l'éditeur des œuvres de Fauste, pense que celui-ci entra à Lérins « *jam temporibus Honorati fundatoris* ». (*Faust. Reiensis opera* proleg. VIII, dans C. V., t. XXI.)

Lyon, et Hilaire, à qui la lettre est adressée, prendra la place d'Honorat, en 428-429, comme évêque métropolitain d'Arles.

*
* *

C'est parmi cette élite religieuse que s'élevaient contre la théologie augustinienne de la grâce des objections et des refus. Sans doute, à Lérins comme à Marseille, cette opposition avait des degrés, et il est très probable même qu'elle n'était pas universelle. Parmi les personnes que nous venons de nommer, trois seulement peuvent être regardées avec certitude comme opposantes : Hilaire, Vincent, l'auteur du Commonitorium, et Fauste. Nous n'avons pas d'autres précisions[4]. Encore devons-nous remarquer que l'opposition de Vincent et de Fauste ne se fera jour qu'après la mort d'Augustin. Mais il est certain que Lérins a été, après Marseille, le principal foyer de résistance contre les « inflexibles » doctrines que professait le Docteur de la grâce ou qu'on attachait à son nom, et l'on peut dire avec G. de Plinval que presque toute la promotion d'évêques qui s'était instruite à Lérins et qui, de 430 à 480, occupera les chaires du midi de la Gaule, avait été formée dans un esprit de défiance à l'égard de l'augustinisme[1] ».

Il resterait maintenant à exposer les idées que ces saints personnages proposaient à l'encontre de celles d'Augustin, sur la grâce et la prédestination. Les lettres de Prosper et d'Hilaire nous disent en détail quelles elles étaient. Mais ceci dépasse l'objet de cette étude, qui ne veut être qu'une introduction à ces lettres, et préparer à les comprendre. Disons simplement (nous le remarquions déjà un peu plus haut), que sur les quatre points dont nous avons parlé, ils profes-

4. On a cru discerner une allusion à Loup, l'évêque de Troyes, dans l'épigramme de Prosper : « *Quidam dictiloqui...* » (P. L. LI, 149) qui se termine par ce vers : *Si pastorem ovium lædere vis, lupus es.* Mais c'est là une conjecture trop fragile pour être retenue. V. aussi à ce propos la lettre de Prosper, n. 7.

1. G. de Plinval, dans l'*Hist. de l'Eglise, de Fliche et Martin*, t. IV, 2e partie, ch. vi, p. 400. Sur l'abbaye de Lérins, ses origines et son histoire, v. H. Moris : *Abbaye de Lérins* (Histoire et monuments) Paris, 1909, et l'opuscule récent de L. Cristiani : *Lérins et ses fondateurs* (édit. de Fontenelle, 1946). On sait que les Cisterciens de la Congrégation de Sénanque ont relevé les ruines de l'antique abbaye.

saient des doctrines entièrement opposées aux vues augustiniennes, et croyaient, en les soutenant, combattre des innovations dangereuses, et représenter la vraie tradition de l'Église.

CONCLUSION

On conçoit que devant ces résistances, venant de tels milieux, l'attitude de saint Augustin ait été différente de celle qu'il avait prise en face des Pélagiens. Alors que ses deux disciples, Prosper surtout, auront sur ces « nouveaux ennemis de la grâce » des paroles peu mesurées, il dira, lui, au début de son livre *De la prédestination des saints :* « Ces frères vers qui va votre religieuse sollicitude et que vous voulez empêcher d'adhérer à la sentence du poète : *que chacun ne se fie qu'à soi-même* (*Enéide*, XI, 309)... nous devons les traiter comme l'Apôtre traita ceux à qui il disait : « Et si sur quelque point vous pensez autrement qu'il ne faut, Dieu vous éclairera aussi là-dessus (PHILIP., III, 15). Ils ne voient pas encore bien clair dans la question de la prédestination des saints ; mais, avec la lumière qu'ils ont déjà, ils peuvent, s'ils pensent ici autrement qu'il ne faut, obtenir que Dieu les éclaire également sur ce point, pourvu qu'ils s'avancent dans la vérité où ils sont parvenus[2] ».

Tel sera le ton de sa polémique avec eux : déférence délicate à l'égard des personnes, mais intransigeance totale quant aux doctrines.

Car Augustin, en refutant les objections nouvelles qu'on lui opposait, n'atténuera en rien les conclusions qu'il avait formulées dans ses écrits contre l'hérésie Pélagienne et dans son livre *De la correction et de la grâce.* Il les maintiendra, en les précisant encore, avec une force extrême.

Cette intransigeance sereine, on la perçoit à chaque page de ces deux opuscules admirables, en même temps que le sentiment puissant, impétueux, unique, qui les inspire : cette foi en la gratuité, en la souveraineté absolue de la grâce, où tout est livré à Dieu dans l'adoration et dans l'amour, l'homme ne revendiquant pour lui-même que sa misère et sa fragilité de déchu.

J. CHÉNÉ.

2. De prædest. sanct., cap. I, n. 2 (P. L. XLIV, 961).

La liberté des Enfants de Dieu selon saint Augustin*

SOMMAIRE. — I. L'esclavage sous la Loi.
II. Le « temps de liberté ».
a) Le Libérateur.
b) Libres fils de Dieu dans le Fils.
c) Effets de la grâce de filiation :
1. Passage de la crainte à l'amour.
2. Passage de la puissance à la « possibilitas ».
3. La liberté de l'Église.
d) De la nature de l'obéissance chrétienne aux lois.
e) Le combat chrétien,
f) La « délectation dominante ».
Conclusion.

In Deo meo transgrediar murum (Ps. XVII, 30). « Le sage sait faire le mur[1] ». Cette traduction n'est pas seulement humoristique, elle est réaliste. La liberté chrétienne est une sagesse une union spirituelle à l'Esprit de Dieu qui libère l'âme du péché, des limitations de la matière et même des bornes que posent les essences créées. C'est une liberté d'être pleinement homme, bien plus, c'est une liberté filiale : en l'Esprit le chrétien entre dans la famille des trois Personnes divines.

Trois faits paraissent commander l'élaboration de l'œuvre de saint Augustin : sa propre vie, celle de l'Église, la connaissance qu'il a de la Bible. Plus spécialement, la conversion du rhéteur de Milan, et celle de saint Paul, sont comme les deux phares qui guident et imprègnent de leur lumière la théologie augustinienne de la liberté.

* Cet article est le dernier chapitre d'un ouvrage à paraître bientôt, sous ce même titre. Les renvois aux chapitres concernent ce livre. N. D. L. R.

1. Cf. *Le Saint Esprit auteur de la vie spirituelle*, p. 144. « *La liberté spirituelle* » (R. P. G. des Lauriers), Paris, Le Cerf, 1944.

Ainsi, les huit premiers livres des « Confessions » tracent l'itinéraire qui aboutit à la vision d'Ostie, et cette expérience, généralisée, sera exposée bien des fois, dans les livres ou dans les sermons du saint évêque, notamment dans les *Enarrationes in Psalmos.* De même, en ce qui concerne saint Paul, le chapitre neuvième des Actes des Apôtres[1], décrit le bouleversement opéré en Saul le persécuteur, tandis que l'Épître aux Romains, et surtout l'Épître aux Galates, ont pour objet d'analyser la libération de l'âme par et en le Christ, et de décrire la liberté chrétienne en l'Esprit du Père et du Fils.

Saint Augustin médita ces textes sans cesse. Il nous laissa un commentaire de l'Épître aux Galates. Il tenta d'écrire celui de l'Épître aux Romains, mais il dut l'abandonner. En fait, ses explications sur cette épître sont nombreuses : réponses à des questions posées par des correspondants, suites de sermons, *Enarrationes in Psalmos*, *Tractatus in Johannem*. En vérité, l'on peut dire que la plus grande part de l'immense production augustinienne est une réalité vivante que l'on s'attache à scruter avec une grande délicatesse, de manière à respecter la singularité concrète des choses.

La méthode analytique se ressent de ce souci. Les termes restent vagues : une zone obscure les entoure. Une étonnante richesse d'évocation en résulte ; mais la précision en souffre. Aussi faudra-t-il nous appliquer très soigneusement à tenir compte du contexte des paragraphes qui traitent de notre sujet, ainsi que des positions théologiques des personnes à qui les traités s'adressent.

Saint Augustin garde le vocabulaire de la Bible : celui des Psaumes. Ses mots sont chargés de tout un passé vivant, enrichis par la Tradition qui les a portés, sans répondre cependant à une technique de pensée.

Une philosophie du temps est sous-jacente à cette présentation de la morale chrétienne. Le temps, saint Augustin le conçoit d'abord comme une progression psychologique, ou, par mode d'image : le lieu où l'homme s'achève. C'est le thème, si souvent repris, des Commentaires sur les Psaumes de la montée à Jérusalem. Cette philosophie est empruntée au syn-

1. Qui est de saint Luc, secrétaire de saint Paul.

crétisme néo-platonicien du IIIe siècle, reçu à travers Plutarque et Plotin.

On comprend maintenant pourquoi il ne faut pas faire l'erreur de lire saint Augustin à travers les cadres de la métaphysique scolastique. Le plan auquel il se situe est différent, la technique n'est pas la même. Cependant les intuitions augustiniennes se retrouvent dans l'œuvre de saint Thomas. Il est même frappant de voir combien cet auteur en était nourri, et combien sa pensée correspond, surtout dans ses dernières œuvres[1] et dans les toutes premières[2], avec celle du maître de la pensée occidentale. Il reste que sa technique dialectique, reçue en grande partie d'Aristote, est une nouveauté en théologie. Enfin, les circonstances à l'occasion desquelles ces deux penseurs écrivent sont bien différentes. Le but de saint Thomas est celui d'un Docteur, et non celui d'un Pasteur engagé immédiatement dans l'action.

En effet, c'est pour répondre à des erreurs qui menacent son troupeau et l'Église tout entière que l'évêque d'Hippone se met au travail, un peu comme au début de sa conversion il défendit en des « Dialogues » sa propre foi sauvée du manichéisme. Ses traités théologiques, comme ses sermons, ne sont pas composés dans le calme. Aussi, le plus souvent, manquent-ils d'équilibre. Mais l'équilibre est rétabli dès que l'on se place dans le cadre historique. Même sans faire cet effort, on peut trouver aisément la vraie pensée de saint Augustin en contemplant comme d'un seul regard tout ce qu'il a écrit sur un sujet donné. Il faut lire attentivement de larges ensembles. Lorsqu'on examine des traités composés à bien des années de distance — et pour se défendre d'hérésies opposées — on découvre toujours, discrètes il est vrai, des affirmations qui se font contrepoids. Ainsi, l'évolution de la pensée de notre auteur se situe-t-elle au moment de sa conversion. Son œuvre de prêtre, puis d'évêque, reflète principalement l'histoire de la pensée chrétienne en Occident au Ve siècle et les tendances à l'hérésie qui s'y font jour.

En résumé, saint Augustin nous apporte une théologie de type psychologique, proche du donné expérimental et com-

1. Par ex. *De malo*.
2. *Sentences*.

posée dans un climat polémique. Le vocabulaire en est biblique. La structure essentielle qui la soutient est une dialectique du temps, considéré lui-même comme étant d'abord un mouvement d'aversion ou de conversion de l'esprit à Dieu.

Saint Augustin était fait pour comprendre et aimer saint Paul : tous deux avaient l'expérience, et de la gratuité de la grâce[1], et de leur propre action dans leur cheminement vers Dieu[2]. Au « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » du chemin de Damas, correspond le « Prends et lis » du jardin de Milan[3]. Les deux convertis reconnaissent humblement leur faiblesse et la puissance de Dieu ; tous deux gardent l'assurance de la réalité de leur moi dont l'action, toute personnelle, demeure cependant sous l'emprise de Dieu.

Comment allier ces deux forces sans mesure : Dieu et l'homme ? Comment respecter l'une et l'autre liberté ? Si l'on pose le problème en ces termes, on est amené à l'erreur : celle de Julien d'Éclane au temps de saint Augustin, ou, en sens inverse, celle de Luther, dix siècles plus tard.

Le génie du Docteur de la grâce a été de traiter le problème de la liberté dans le schéma donné par la théologie de la création. Partir d'une problématique posant l'homme en face de Dieu, c'est se condamner à aboutir à une impasse. Certes, en un sens, l'homme est en face de Dieu : des images du genre de celle que nous livre une exégèse spirituelle du combat de Jacob et de l'ange sont riches de conséquences religieuses ; mais, dans cette perspective, la question d'allier la liberté de Dieu et celle de l'homme sans lier l'une ou l'autre, reste sans

1. *De Spirit. et litt.*, nº 12.
2. *II Tim.*, IV.
3. *Confess.*, VIII, 12 : 29-30. « Et ecce audio vocem de vicina domo cum canto dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellæ, nescio : « Tolle, lege ; tolle, lege ». Statimque mutato vultu intentissimus cogitare cœpi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam repressoque impetu acrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi juberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem (...) Arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum conjecti sunt oculi mei (...) : « Induite Dominum Jesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis », nec ultra volui legere, nec opus erat. Statim quippe cum fine hujusce sententiæ quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebræ diffugerunt ».

réponse valable. C'est que cette vue n'est pas assez profonde : il faut engager le problème à la racine même de l'être de l'acte libre. L'homme libre n'est pas un homme placé *devant* Dieu. La transcendance de Dieu est infiniment parfaite et entraîne son immanence aux créatures. L'homme libre est créé, soutenu, enveloppé *en* Dieu, dont il est cependant séparé par l'abîme creusé entre Créateur et créatures.

Ainsi posé, le problème n'est pas celui de la liberté de choix, mais celui de la liberté de spontanéité qui en est le guide et le fondement dernier.

Pour trouver exactement le point d'insertion de la liberté dans la personne, nous commencerons par étudier quelques « points critiques » de la courbe de l'histoire de la liberté. Ce sont les cas du premier et du second Adam, celui des bienheureux, enfin le cas majeur situé en dehors du temps : celui de Dieu. Nous serons ainsi amenés à constater que la liberté de choix n'est que la manifestation quasi-matérielle de la liberté d'être. Nous pouvons faire une comparaison avec ce que révèle l'étude de l'induction : c'est cette multiplicité qui frappe l'esprit de l'analyste et qu'il s'efforce souvent de mettre en valeur, alors que le fondement de l'induction est ailleurs et n'implique nullement la multiplicité des faits matériels.

Après avoir dégagé le terrain de cette manière, nous traiterons du déterminisme au mal, puis du déterminisme au bien. L'analyse de la notion de « delectatio » nous conduira à la source de la liberté, qui est de posséder Dieu. Nous terminerons en parlant de la liberté chrétienne où la possession de Dieu est rendue possible par l'envoi du Christ et de l'Esprit. C'est l'Esprit de liberté qui murmure au fond de l'âme du saint le mot propre des héritiers des biens célestes ; celui des libres enfants de Dieu : Abba, Pater.

LA LIBERTÉ DES ENFANTS DE DIEU

La charte de la liberté chrétienne se trouve exposée dans l'Épître aux Galates. Nous allons donc en commenter brièvement les passages principaux, faisant le plus possible abstraction des circonstances historiques dans lesquelles elle fut écrite : il existe de fort bons commentaires exégétiques

(R. P. Lagrange[1]) et théologiques (S. Thomas d'Aquin[2]) de cette épître : il est inutile de refaire ce travail. Notons au passage que nous avons un excellent commentaire mystique des Galates, dans la vie de sainte Catherine de Sienne par le bienheureux Raymond de Capoue, et dans les Dialogues (Traité de la Providence).

Saint Augustin a écrit une rapide étude sur notre épître, nous l'avons souvent utilisée dans les pages traitant de la notion de *delectatio.* Nous la compléterons par le *De spiritu et littera :* magnifique et discret commentaire des trois épîtres pauliniennes, aux Romains, aux Corinthiens, 2e, — et aux Galates.

Ce dernier chapitre est en quelque sorte la récapitulation des cinq premiers.

Dès la salutation qui ouvre sa lettre à l'Église de Galatie tentée de se mettre sous la contrainte de la loi mosaïque, Paul fait mention du Christ en tant que Libérateur : le Seigneur s'est donné librement Lui-même pour nos péchés, afin de nous arracher au mauvais siècle présent. « Les chrétiens sont délivrés par le christianisme qui commence le règne de Dieu ; ils sortent d'une période d'esclavage pour inaugurer un temps de liberté[3]. « Lorsque vint la plénitude des temps Dieu envoya son Fils pour libérer l'enfant héritier : *ad liberandum parvulum heredem*[4] ».

Dans l'Épître aux Galates se trouve développé ce thème : la liberté chrétienne est une liberté parfaite : celle de l'adulte qui a dépassé le stade où l'homme a besoin d'avoir un guide pour contraindre la volonté à agir droitement. L'action du chrétien est animée par l'amour, elle a pour règle une loi divine, mais cette loi se situe à un tout autre niveau que celle donnée à Moïse au Sinaï. C'est une loi gravée dans le cœur. Elle se trouve au plus profond de l'être de l'homme intérieur. Bien plus, cette loi est une Personne : l'Esprit-Saint « guide de la liberté », c'est l'Esprit du Fils qui fait clamer en un élan d'amour, Abba, Pater. La liberté chrétienne est la glorieuse liberté des enfants de Dieu.

1. R. P. Lagrange, *Epître aux Galates*, Paris, Gabalda, 1918.
2. Th. Aquinatis, *In omnes sancti Pauli Apostoli Epistolas commentaria*, vol. I, Marietti, Taurini, 1929, p. 525-604.
3. R. P. Lagrange, p. 4.
5. S. Augustin, *In Ep. ad Gal.*, xxx ; P. L. XXXV, 2126.

Dans une première partie, nous allons examiner la nature de l'esclavage dont parle le Père Lagrange ; dans une seconde partie, nous traiterons du temps de liberté inauguré par le Christ et les chrétiens.

I. — L'ESCLAVAGE SOUS LA LOI

Quelles sont les lois que le Seigneur est venu transformer ? Dans le *De spiritu et littera* (n. 43), saint Augustin distingue quatre sortes de lois.

Tout d'abord, il y a la loi du péché, ce n'est pas une loi au sens propre du terme : il s'agit d'une tendance. Elle garde le nom de loi parce que saint Paul[1] l'a ainsi qualifiée, et parce que cette tendance mauvaise a un caractère de contrainte et d'obligation analogue à celui de la loi naturelle qui, elle, porte l'homme vers le bien. Nous sentons dans nos membres une loi qui répugne à notre esprit, nous pouvons vouloir le bien, mais ce vouloir n'est pas assez puissant pour pouvoir faire le bien. Cependant les plaies du vieil homme se guérissent de jour en jour, pourvu que nous persévérions dans la foi qui agit par la charité. La loi du péché est la loi de la chair corrompue et corruptible : c'est une tendance vers le non-être.

Le premier groupe de lois ayant une valeur positive est celui des lois générales de la nature physique : celles qui règlent les cycles saisonniers[2], celles de la génération et de la corruption des êtres matériels, vivants ou inertes. Elles sont causes de la souffrance et de la mort, mais aussi de la vie. « Tant que nous sommes dans ce corps, nous gémissons sous son poids » (« et nous appelons ce jour heureux où nous serons revêtus du vêtement qui nous vient du ciel, afin que ce qu'il y a de mortel en nous soit absorbé par la vie »).

Nous allons entrer maintenant dans le domaine des vraies lois morales et religieuses.

1. *De Spirit. et litt.*, XXXIII, 59, P. L. XLIV, 239.

2. Saint Augustin donne plusieurs interprétations de *Gal.*, IV, 3 : « Lorsque nous étions enfants, nous étions en servitude sous les éléments du monde : cf. *In Gal.*, n. 34 et 35. Ces éléments du monde pourraient être les astres et leurs mouvements. Saint Augustin s'emploie à montrer qu'ils ne déterminent pas le destin de l'homme, au moins au niveau spirituel. Il écrit ou prêche souvent contre les astrologues et le déterminisme physique.

Chez les païens, nous trouvons des normes générales qui dirigent l'action dans le sens du bien : ce sont des premiers principes d'ordre moral. Les œuvres des païens sont éclairées par la loi naturelle. Ils agissent bien dans la mesure où ils conservent en eux des traces de Dieu à l'image de qui l'homme a été fait. Aussi, en vertu de la loi de l'attrait du semblable pour le semblable, l'homme est toujours plus ou moins obscurément en tendance vers Dieu, et Dieu aime en l'infidèle les traces de son image[1]. Tout homme est « *capax Dei* ».

Disons tout de suite que la loi naturelle est bonne en soi, et mauvaise par accident, en raison de la nature de l'homme, comme l'est la loi mosaïque. Saint Paul et à sa suite, saint Augustin, en font une sorte de succédané de la loi juive au service des païens. Les éléments du monde de l'Épître aux Galates IV, 3 représentent différentes modalités de la loi naturelle. Cette loi, comme celle de Moïse, a un rôle de pédagogue : elle prépare l'homme à la réception de la grâce du Christ : « *L'Apôtre explique maintenant comment Dieu, lorsque la plénitude des temps fut venue, a envoyé son Fils pour délivrer l'enfant héritier asservi d'un côté à la Loi comme à un pédagogue ; de l'autre, aux éléments de ce monde, comme à autant de tuteurs et de curateurs : « Dieu, dit-il, a envoyé son Fils*[2]... ». Dans le paragraphe précédent (29), le commentateur avait déjà réuni loi naturelle, lois de la nature plus ou moins déifiées par les païens, et loi juive, sous la commune dénomination de pédagogue. Ainsi, juifs et gentils ont leur pédagogue pour les conduire au Christ, mais celui des premiers est meilleur que celui des seconds ; il en est d'autant plus dangereux, car, éclairant mieux l'âme, il augmente la liberté et, par suite, la responsabilité[3].

Voici enfin la loi mosaïque : loi révélée. C'est elle dont il est surtout question dans l'Épître aux Galates, puisqu'il s'agit de lutter contre les chrétiens qui veulent l'adopter.

---

1. *De Spirit. et litt.*, XXVIII, 49, P. L. XLIV, 231.
2. « Deinde jam dicit (Paulus) veniente plenitudine temporis Deum misisse Filium suum ad liberandum parvulum heredem, serviente ex parte Legi tamquam pedagogo, ex parte elementis hujus mundi tamquam procuratoribus et actoribus, misit, inquit, Filium suum... » *In Epist. ad Gal.*, 30, P. L. XXXV, 2126.
3. *In Ep. ad Gal.*, XXIX, 21 et 32, P. L. XXXV, 2126,

A lire rapidement cette épître, on pourrait être tenté de penser que c'est une loi mauvaise. Il n'en est pas ainsi. C'est l'homme qui, étant mauvais, l'emploie à contre-temps, ou qui, la connaissant, ne peut la suivre lorsqu'il le faudrait pour agir bien.

Comme toute science[1], la Loi mosaïque amène avec elle la douleur, car, malgré sa bonté intrinsèque, la lettre de la Loi reste extérieure à l'homme ; elle ne fait que montrer où est le bien. Elle ne donne pas la force pour l'accomplir vraiment, c'est-à-dire librement : dans un élan de réel amour. Le mobile qui fait agir suivant la Loi est la crainte : c'est un motif extérieur ; il touche à l'homme à la manière d'une nécessité physique[2]. La crainte a elle-même pour fondement l'égoïsme qui cherche les biens temporels et désire ne point les perdre. « Agir par crainte, c'est être forcé de rendre ses actions conformes à la loi, quoique la volonté désire réellement, si cela pouvait se faire, que ce qui lui est défendu, lui devienne permis[3] ».

Sans le secours de l'Esprit, la Loi n'est qu'une lettre qui tue, alors que sous l'Esprit, la vie vient en nous : la loi écrite au dehors et qui n'inspirait que la crainte se grave intérieurement dans le cœur : elle trouve son accomplissement assuré dans la liberté de l'amour[4].

La Loi est une lettre qui achève de détruire la liberté de celui qui l'accomplit par contrainte et dont le cœur reste méchant. Elle est cependant bonne en soi. Voici quelle en est la bonté d'après le commentaire de saint Augustin sur les premiers versets du chapitre troisième de l'Épître aux Galates (n. 19[5]).

Il faut distinguer deux ordres de lois : les lois cérémonielles et les lois morales. Les premières ont une valeur mystique, sacramentelle (au sens de saint Augustin). Leur utilité vient de ce qu'elles annoncent le Sauveur et participent au mystère du Christ. Si on les observe sans en comprendre le caractère

1. *Eccle.*, I, 18. Même l'Évangile et la morale chrétienne peuvent tuer, lorsqu'ils sont entendus et ne sont pas suivis (Cf. *De corrept. et gratia*).
2. *De Spirit. et Litt.*, XIV, 26 ; P. L. XLIV, 217.
3. *De Spirit. et Litt.*, XXXII, 56 ; P. L. XLIV, 236.
4. *De Spirit. et Litt.*, XIX, 32-336 ; P. L. LXIV, 220.
5. P. L. XXXV, 2117.

prophétique, ces observances deviennent de pures servitudes. La circoncision, les sacrifices, les usages prescrits par la loi ancienne ne valent que par leur sens spirituel. Lorsque le croyant le comprend, il obéit dans la joie aux préceptes sacramentels avec esprit de liberté. Mais cette observance doit se faire en tenant compte de l'époque pour laquelle elle a été prévue. Y a-t-il anachronisme, le plan de Dieu se trouve faussé ; ces lois deviennent de pures contraintes. Les Galates, à vouloir prendre les coutumes judaïques, se mettent en esclavage. Il reste que, même à présent, la loi ancienne conserve une certaine utilité pour la contemplation : on peut encore la lire avec fruit. Découvrir son sens profond, c'est reconnaître les voies de Dieu, son dessein, et le destin de l'homme.

Les lois morales, en leur matérialité, demeurent, mais elles sont comme transfigurées par la loi de charité. Le principe de leur nouveauté, c'est l'esprit selon lequel les principaux commandements de Moïse sont observés : le juif ne tuait-il pas, ne volait-il pas, ne commettait-il pas l'adultère, c'était par crainte du châtiment[1]. Au contraire, le chrétien observe ces lois par amour ; il ne veut de mal à personne. Les gestes extérieurs du juif et du chrétien peuvent paraître identiques, l'esprit qui les anime est totalement différent : on passe de la crainte à l'amour.

Avant la venue du Christ, la Loi avait une valeur pédagogique. Dans une certaine mesure, on peut dire que le Décalogue et les lois de l'Église ont aussi une valeur pédagogique. Tant que le peuple de Dieu est « in via », il a besoin de contraintes, de barrières, pour le guider dans le bien : la Loi a été donnée sur le Sinaï, alors que les Israélites s'acheminaient lentement vers leur terre promise.

La Loi a le rôle d'un pédagogue : elle indique à l'homme son devoir. Elle impose des limites aux actions mauvaises. En langage scolastique, disons qu'elle forme des habitus chez l'enfant, le préparant à agir en pleine liberté. Ainsi la Loi éduque les peuples enfants et leur donne les vertus qui sont des facteurs d'indépendance, de maîtrise de soi. Bref, la Loi conduit

---

1. Remarquons qu'il pouvait appartenir à l'Église invisible, mais alors il suivait la Loi par amour comme le ferait un chrétien.

au Christ. En sorte que pour flatter la communauté de Thessalonique, saint Paul dira les fidèles de cette Église devenus semblables aux fidèles de Jérusalem : cette Église fut-elle féconde en sainteté, c'est pour avoir été bien formée et préparée par la Loi. Les Actes des Apôtres nous rapportent les vertus de la première communauté chrétienne.

La Loi est un pédagogue, elle a en outre un rôle psychologique fort important. Elle révèle le péché et le malheur des hommes, elle souligne leur impuissance à agir réellement bien, lors même qu'ils le veulent, d'où l'angoisse et l'humiliation : la Loi met en l'homme le désir de la venue du Libérateur. Du fond de l'abîme, le pécheur, qui se sait tel, appelle le Médecin de son âme. « *Ajoutons que les transgressions dont ils se sont rendus coupables ont été une occasion de salut et non de ruine pour ceux d'entre eux qui ont cru ; car la connaissance de leurs profondes blessures leur a fait désirer plus vivement et aimer avec plus d'ardeur le Médecin qui devait les guérir suivant cette parole du Sauveur : « Celui à qui on pardonne beaucoup aime aussi beaucoup*[1] ».

La Loi est bonne en soi ; elle est mauvaise lorsque l'homme la connaît et ne peut l'appliquer ; elle devient inutile lorsque le peuple de Dieu accède à la majorité : *Hoc autem*[2]...

En conclusion de cette rapide étude de la « période d'esclavage » dont parle le Père Lagrange, disons que la Loi a eu, et a encore, en une certaine mesure, un rôle de pédagogue ; avant le Christ, ce pédagogue était presque un geôlier. Elle guidait le libre arbitre par une sévère discipline. Elle mettait des bornes à l'action de l'homme, qui s'y soumettait par crainte des châtiments. La Loi a manifesté l'impuissance de l'homme, elle a posé en lui le désir du Messie. La Loi a précisé les conditions dans lesquelles il faut se placer pour bien agir, elle a formé des vertus dans les âmes des hommes, elle les a préparés à recevoir la liberté du Christ. Enfin, les lois cérémonielles aident encore à la contemplation et à la prière : elles font

1. « Et quod prævaricatores ipsius Legis inventi sunt, non ad perniciem, sed ad utilitatem valuit eis qui crediderunt : cognitio enim majoris ægritudinis, et desiderari medicum vehementius fecit, et diligi ardentius : « cui enim plurimum dimittitur plurimum diligit » (Luc, vii, 47) ; (*In Ep. ad Gal.*, 26) ; P. L. XXXV, 2124.

2. *In Ep. ad Gal.*, 17 ; P. L. XXXV, 2115.

connaître Dieu et son mode d'agir pour le salut des hommes. La Loi humilie et prépare les hommes à vivre dans la liberté spirituelle donnée en l'Esprit du Christ.

II. — « LE TEMPS DE LIBERTÉ ».

A) **Le Libérateur.**

L'attitude du Christ montre qu'il n'est pas contraint par la Loi, et que ses disciples ne le sont pas non plus. Ils transgressent ouvertement les préceptes périmés[1]. Jésus meurt sur la croix : c'est le châtiment réservé, par les Juifs, à ceux qui ne se plient pas à la Loi. Mais sur la Croix que le Seigneur a acceptée par amour, la Loi est tuée par la Loi, comme la mort est détruite par la mort. De la Croix, vie et liberté jaillissent. « *Il n'y a donc rien d'étonnant si Notre-Seigneur a triomphé de la malédiction par la malédiction, lui qui a triomphé de la mort par la mort, du péché par le péché, du serpent par le serpent* (le serpent élevé de terre est le symbole de la mort corporelle). *La mort est maudite, le péché est maudit, le serpent est maudit, et c'est sur la Croix que tous ces ennemis sont vaincus.* « *Maudit donc celui qui est suspendu au bois.* » « *Donc puisque ce n'est point par les œuvres de la Loi, mais par la foi que le Christ justifie ceux qui croient en lui, la crainte de la malédiction de la croix cesse de peser sur les hommes, l'amour seul des bénédictions répandues sur Abraham comme récompense de sa foi demeure parmi les gentils*[2] ».

(Abraham a suivi les ordres de Dieu par amour, et non par crainte.)

Le Christ a libéré l'humanité en la faisant passer du joug de la crainte à celui de l'amour. L'amour est un principe d'action intérieur à l'homme qui agit ainsi librement. La crainte était contrainte. L'amour est liberté : « *Le Christ nous a délivrés de la*

1. *In Ep. ad Gal.*, 22 ; P. L. XXXV, 2120-2121.
2. Non igitur mirum, si de maledicto vicit maledictum, qui vicit de morte mortem, et de peccato peccatum, de serpente serpentem. Maledicta autem mors, maledictum peccatum, maledictus serpens et hæc omnia in Cruce triumphata sunt. Maledictus igitur omnis qui pendet in ligno quia ergo non ex operibus Legis, sed ex fide justificat Christus credentes in se, timor maledictionis crucis ablatus est : caritas benedictionnis Abrahæ propter exemplum fidei permanet ad gentes.

malédiction de la Loi. Ainsi nous apprend-il à ne plus chercher par la crainte la justification dans les œuvres de la Loi, mais la justification véritable devant Dieu par la foi, qui opère non point par la crainte, mais par la charité. En effet, l'Esprit-Saint qui a proclamé cette vérité par la bouche de Moïse a eu un double but : contenir par la crainte des châtiments extérieurs ceux qui n'étaient pas encore capables de vivre de la foi aux choses invisibles, et délivrer les hommes de cette crainte par celui qui en prenant sur lui ce châtiment redouté, pouvait substituer au sentiment de la crainte le don de la charité[1] ».

B) Libres fils de Dieu dans le Fils.

Quelle est la nature de la liberté des enfants de Dieu ? Sur le plan moral, c'est la liberté spirituelle de l'amour. Sur le plan métaphysique, c'est une manière d'assimilation à la nature divine : le saint participe de la liberté de l'Etre divin. Il est le Fils de Dieu, non par nature — comme le Christ — mais par adoption et dans la grâce. Ainsi la liberté est une participation à la liberté du Seigneur à qui nous sommes intimement unis dans l'Église : *Christus totus.*

On peut ranger les textes de saint Augustin sur la liberté chrétienne en deux catégories : dans l'une la liberté filiale apparaît comme l'œuvre du Christ, dans l'autre comme celle de l'Esprit.

Pour élucider le problème de la liberté des enfants de Dieu, disons dès l'abord qu'il se rattache au mystère des missions divines et que celles-ci, en fait, sont toujours doubles, le Verbe n'agit jamais et n'est jamais envoyé par le Père sans l'Esprit. Et cependant le Verbe envoie l'Esprit aux hommes de manière plus manifeste au jour de la Pentecôte. Saint Augustin parle souvent des manifestations successives de l'Esprit, surtout lorsqu'il considère le comportement religieux de Pierre, avant et après la venue visible de l'Esprit : il n'est pleinement maître

1. Christus « nos liberavit a maledicto Legis : ut jam non timore justificaremur in operibus Legis, sed fide apud Deum, quæ non per timorem, sed per dilectionem operatur. Spiritus enim sanctus, qui hoc per Moysen dixit, utrumque providit, ut et timore visibilis pœnæ custodirentur, qui nondum poterant ex invisibilium fide vivere ; et ipse timorem istum solveret suscipiendo quod timebatur, qui timore sublato donum dare poterat caritatis ».

de lui, libéré de la crainte servile et libéré du monde, qu'après avoir reçu l'Esprit du Christ[1]. Là où est l'Esprit, là est la liberté.

Le Saint-Esprit est le principe intérieur de la vie chrétienne. On le reçoit au moment où l'on adhère par la foi à la prédication apostolique, c'est-à-dire au Christ crucifié. Mais dans le même temps, c'est l'Esprit de Dieu qui nous incorpore au Christ total dans la foi confiante agissant par amour[2].

De la sorte, nous nous trouvons devant un phénomène d'implications réciproques, apparenté aux relations trinitaires, d'une part, et d'autre part, au concours réciproque de l'intelligence et de l'amour.

Par la foi, le Christ se forme dans l'homme intérieur, doux et humble. Le Christ se forme en qui s'inspire de Lui par un amour

---

1. *Tract. in Joan.*, XCII, 2 ; P. L. XXXV, 1863.
Tract. in Joan., XCIII en entier.
Tract. in Joan., XCIV, 2 ; P. L. XXXV, 1868.

2. *In Epist. ad Galat.*, IV, 4-7. (D'après saint Augustin, saint Thomas et le Père Lagrange.) « Quand le temps fut révolu, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la dépendance d'une Loi (v. 5) afin de racheter ceux qui étaient sous la dépendance d'une loi, afin que nous reçussions l'adoption. » Saint Augustin écrit : « Hinc enim adoptionem recipimus, quod ille Unicus non dedignatus est participationem naturæ nostræ, factus ex muliere, ut non solum Unigenitus esset, ubi fratres non habet, sed etiam Primogenitus in multis fratribus fieret ». (n. 30) v. 6 : Et (la preuve) que vous êtes des fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs, criant : « Abba, Pater ». Voici des passages du livre du P. Lagrange : Dans la phrase *ὅτι δέ ἐστε υἱοί*, *ὅτι* a été pris par les Grecs dans son sens ordinaire de « que » ; ils supposaient une ellipse : « que vous soyez fils de Dieu (cela ressort de ce fait que) Dieu a envoyé l'Esprit », etc... Cette ellipse a paru si dure aux modernes qu'ils donnent à *ὅτι* le sens causal (avec la Vg. : quoniam) mais on ne cite guère d'exemples où *ὅτι*, tout à fait en tête d'une phrase, signifie « parce que ». Sieffert compare *I Cor.*, XII, 15 ; *Jo.*, XV, 19 ; XX, 29, qui ne sont pas concluants. De cette façon, Dieu enverrait l'Esprit parce que les fidèles sont déjà fils de Dieu, tandis que dans *Rom.*, VIII, 14 sq., le don de l'Esprit constitue la filiation. En réalité, les deux sont simultanés, l'Esprit rendant ensuite témoignage de cet état de choses. Nous revenons donc au sens des Grecs (Lietz.) ; c'est un des cas où la concision extrême de Galates doit être expliquée par *Romains*. (Cf. *Rom.*, VIII, 14-15 (...) *κράζον* plus fort que *ἐν ᾧ κράζομεν*, attribue à l'Esprit lui-même le cri qui s'élève dans les cœurs. Ce cri de l'Esprit du Fils, c'est « Abba, père », prière proférée par le Fils lui-même avant sa Passion (Mc., XIV, 36). En tant que prononcé par nous, il procède de l'Esprit d'adoption (...au verset 6), l'Esprit du Fils pousse un cri vers le Père, cri qui est le nôtre, puisqu'il retentit dans nos cœurs, et nous unissant à lui dans une même prière, montre que nous sommes aussi des fils... ! etc. « Nous ne sommes plus esclaves, mais hommes libres : v. 7. Donc, tu n'es plus esclave, mais fils ; et si tu es fils, tu es aussi héritier grâce à Dieu ». Depuis que le Christ

tout spirituel et dans la foi[1]. La grâce du Libérateur nous élève ainsi à la dignité d'enfants adoptifs; l'Esprit vient demeurer en nous. Il nous incorpore de plus en plus au Christ :l'Esprit-Saint n'est pas autre chose que l'Esprit d'adoption[2]. En l'Esprit et par le Christ, nous avons la liberté filiale des enfants de Dieu. L'Esprit, par le Christ, nous fait entrer dans la Famille trinitaire. Voici ce qu'écrit saint Augustin à propos de *Gal.*, IV, 19 : « ... *jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. Or le Christ se forme dans le fidèle par la foi qui se développe dans l'homme intérieur appelé à la liberté de la grâce ; dans l'homme, doux et humble de cœur ; dans l'homme qui ne se glorifie point du mérite de ses œuvres, car il n'en a pas, mais commence à acquérir quelque mérite par le secours même de la grâce ; dans l'homme que le Christ appelle* « *l'un de ses plus petits* », *c'est-à-dire, un autre lui-même, quand il dit :* « *Ce que vous avez fait à l'un de ces tout petits d'entre les miens, vous me l'avez fait à moi-même.* » *Car le Christ se forme en celui qui se moule en quelque sorte dans la forme du Christ. Or celui-là se conforme de la sorte au Christ qui s'attache à lui par un amour tout spirituel. En l'imitant de cette manière, on devient ce qu'il est lui-même, autant que le permet la simple condition de fidèle*[3] ».

---

a libéré les juifs de la Loi, on est entré dans une nouvelle période de relations intimes entre Dieu et les hommes : ils sont devenus des fils. Ils sont libres, le temps de tutelle est terminé.

Saint Thomas commente ainsi le verset 7 : « Paulus ponit fructum hujus beneficii. Et primo quantum ad remotionem omnis mali, a quo liberamur per adoptionem Spiritus sancti, et hæc liberatio a servitute (...) non sumus servi malevoli, ex timore, sc. servientes, quia tali servo debentur tortura et compedes ; sed sumus servi boni et fideles, et amore servientes, et ideo libertatem per Filium consequimur. « Si Filius vos liberavit, vere liberi eritis ». Secundo ponit fructum quantum ad consecutionem omnis boni, et quantum ad hoc dicit : « quod si filius, et hæres per Deum (Si filii et hæredes, hæredes quidem Dei, etc.) ». Hæc autem hæreditas est plenitudo omnis boni, cum nihil aliud sit, quam ipse Deus (...) « Per Deum » id est, per Dei operationem. « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine » (*Gal.*, c. IV, lec. 3, ult. parag.).

1. MATTH., XXV, 40 ; *Gal.*, III, X 26-27. — *In Ep. ad Gal.*, 27 ; 28 ; 38 ; P. L. XXXV, 2124-2125-2132.

2. *Quar. prop. in Ep. ad Rom.*, 52 ; P. L. XXXV, 2074.

3. « Formatur autem Christus in credente per fidem in interiore homine, vocato in libertatem gratiæ miti et humili corde, non se jactante de operum meritis, quæ nulla sunt : sed ab ipsa gratia meritum aliquod inchoante, quam possit dicere minimum suum, id est, seipsum, ille qui ait, cum enim fecistis uni ex minimis meis, mihi fecistis. Formatur enim Christus in eo, qui formam accepit Christi : formam enim accepit

Nous pouvons conclure par ce passage du commentaire de saint Augustin[1] : « *Ainsi, continue saint Paul, la Loi a été notre pédagogue dans le Christ* » (*Gal.*, III, 24). *C'est la même pensée que dans ces mots : « Nous étions sous la garde de la loi, en elle enfermés ; mais la foi étant venue nous ne sommes plus sous le pédagogue »* (*Ibid.*, 25). *Il adresse maintenant des reproches à ceux qui annulent la grâce du Christ. Comme s'il n'était pas encore venu, lui qui a mission de nous affranchir, ils veulent demeurer sous le pédagogue. Il déclare que sont fils de Dieu par la foi, car ils ont revêtu le Christ, tous ceux qui ont été baptisée dans le Christ, pour prévenir toute pensée de découragement chez les Gentils, qui auraient pu se croire privés du titre d'enfants parce qu'ils n'avaient pas été sous la garde du pédagogue. Par la foi donc, en revêtant le Christ, tous deviennent fils ; non par nature, comme le Fils unique, qui est aussi la Sagesse de Dieu ; ni par le privilège incommunicable d'une assomption, de manière à n'être qu'une seule et même personne selon la nature avec la Sagesse divine, comme l'est devenu qui s'est uni à elle sans l'entremise d'aucun médiateur. Ils le deviennent seulement à la faveur d'une participation à la Sagesse, comme les y prépare et selon que le leur accorde la foi au médiateur. Cette grâce de la foi, l'Apôtre l'appelle maintenant un vêtement, parce que sont revêtus de Lui ceux qui croient en Lui. Ainsi deviennent-ils fils de Dieu et frères du Médiateur*[2].

Christi, qui adhæret Christo dilectione spiritali. Ex hoc enim fit, ut hujus imitatione fit quod ille, quantum gradu suo sinitur ».

1. P. L. XXXV, 2124-2125.

2. « Itaque, lex, inquit, pædagogus noster fuit in Christo (*Gal.*, III, 24) : hoc est, quod ait, sub Lege custodiebamur conclusi in ea. Posteaquam venit fides, jam non sumus sub pædagogo. Eos ergo nunc reprehendit, qui faciunt irritam gratiam Christi : quasi enim nondum venerit, qui vocaret in libertatem, sic adhuc volunt esse sub pædagogo. Quod autem filios Dei dicit esse omnes per fidem, quia induerunt Christum (v. 26), quicumque in Christo baptizati sunt (v. 27) : ad hoc valet, ne Gentes de se desperarent, quia non custodiebantur sub pædagogo, et ideo se filios non putarent : sed per *fidem* induendo Christum, omnes fiunt filii ; non natura, sicut unicus Filius, qui etiam Sapientia Dei est : neque præpotentia et singularitate susceptionis ad habendam naturaliter et agendam personam Sapientiæ, sicut ipse Mediator unum cum ipsa suscipiente Sapientia sine interpositione alicujus mediatoris effectus : sed filii fiunt participatione Sapientiæ, id præparante atque præstante mediatoris fide : quam *fidei gratiam,* nunc indumentum vocat, ut Christum induti sint qui in Eum crediderunt, et ideo *filii Dei fratresque* ejus mediatoris effecti sunt ».

C) **Effets de la grâce de filiation.**

1. *Passage de la crainte à l'amour :* Tout d'abord la grâce de filiation transforme de fond en comble la psychologie religieuse : elle détermine le passage de la crainte à l'amour. Le chrétien agit librement par amour, quand bien même il doit obéir à des lois légitimes ou subir des contraintes par charité fraternelle.

Par la Loi, nous craignions le Seigneur Dieu ; par la foi, nous mettons en Lui notre espérance. L'espérance — qui anime notre effort vers la perfection — achève en nous le salut assuré par la justification. Cette vertu se réfère au désir naturel d'être, et d'être quasiment participant en quelque manière de l'exister de Dieu. A qui n'a pas d'espérance et pour qui la crainte du châtiment est le seul motif d'agir, la grâce demeure entièrement cachée. L'âme, en proie à cette crainte et éprouvant son impuissance à vaincre la concupiscence mauvaise et son incapacité à se délivrer de la crainte[1] dont elle sent partout la dure surveillance[2], doit se jeter par la foi dans les bras de la divine miséricorde, et supplier le Seigneur de lui donner ce qu'Il ordonne, de lui faire goûter la joie, fruit de la grâce de l'Esprit-Saint et de lui faire trouver plus de plaisir (cf. *delectatio*) dans ce qui lui est commandé qu'elle n'en trouve dans ce qui l'empêche d'obéir. C'est ainsi que cette joie, c'est-à-dire la loi de la foi, ou encore la charité gravée et répandue en nos cœurs, va se perfectionnant en ceux qui espèrent dans le Seigneur ; et l'âme entièrement guérie accomplit le bien non plus par crainte du châtiment, mais par amour de la justice[3].

2. *Passage de la puissance à la « possibilitas » :* par la grâce de l'Esprit-Saint, l'homme peut accomplir la Loi.

La Loi nous enseignait, mais elle ne nous donnait pas la force d'accomplir ce qu'elle demande. La Loi de l'Esprit, au

1. Comparer l'inquiétude initiale de saint Augustin à l'ennui de Pascal, au vertige de Kierkegaard, à l'angoisse des luthériens.

2. Le P. Lagrange nomme la Loi un geôlier : « On est gardé, soit pour être protégé, soit pour que la fuite soit impossible (...) La loi était comme un geôlier qui vérifiait les serrures (...) La comparaison du pédagogue est cependant de nature à atténuer ce rôle ingrat ». *In Gal.*, III, 23-24.

3. Ce passage est une traduction presque littérale du n. 51 du *De Spirit. et Litt.*

contraire, nous délivre et augmente la puissance de notre vouloir. L'Esprit est le guide et la force de notre liberté : « Le Seigneur est Esprit, et partout où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté ». L'Esprit de Dieu — dont la présence intérieure nous justifie — nous inspire la haine du péché et nous donne la liberté spirituelle ; faute de cet Esprit, nous restons attachés au péché et soumis à une véritable servitude (...). Cet Esprit, par lequel la charité, qui est la plénitude de la Loi, est répandue dans nos cœurs, est aussi appelé, dans l'Évangile, le Doigt de Dieu. Et le Doigt de Dieu, c'est l'Esprit de Dieu par lequel nous sommes sanctifiés afin de faire le bien par la charité. Au Sinaï, le Doigt de Dieu a travaillé sur des pierres ; au Cénacle, il a travaillé sur des cœurs. La Loi qui est écrite au plus profond du cœur du croyant, c'est l'Esprit-Saint lui-même. Par le fait même qu'il est là, il répand la charité dans nos cœurs, et, par amour, nous accomplissons la Loi. Présentée d'une manière matérielle, et comme venant de l'extérieur, celle-ci nous effrayait ; devenue tout intérieure, agissant comme une personne spirituelle, elle est maintenant cause de joie et de vie[1]. Par elle Dieu nous donne un accroissement intérieur : par la charité et notre union à la Trinité en l'Esprit, notre être spirituel est devenu infiniment dense, infiniment puissant et libéré de toute contrainte.

Voici que saint Augustin disait dès le début de son traité *de l'Esprit et de la Lettre* : « Pour pratiquer la justice, l'homme trouve d'abord en lui-même le libre arbitre, Dieu le lui a donné avec sa nature d'homme[2] ». Ce libre arbitre est une force moyenne capable de tendre vers la foi ou l'infidélité[3] : Dieu donne gratuitement à la volonté un plus-être que l'homme peut refuser au terme d'un choix volontaire : c'est une privation. La grâce est nécessaire à la liberté ; sans elle nous sommes vaincus par la concupiscence[4] : une vie sainte et sans péché est avant tout une œuvre divine[5].

1. Tout ce paragraphe suit de très près le *De Spir. et Litt.*, n. 28.
2. Nous sommes en train de commenter, par saint Augustin lui-même, les n. 5 et 6 du *De Spir. et Litt.*
3. *De Spir. et Litt.*, xxxiii, 58 ; P. L. XLIV, 238.
4. *In Ep. ad Gal.*, 46 ; P. L. XXXV, 2138.
5. *De Spir. et Litt.*, xxxv, 63 ; P. L. XLIV, 242.

L'homme donc trouve d'abord en lui-même le libre arbitre ; (...) « il trouve ensuite hors de lui la doctrine qui lui trace le chemin à suivre », cette doctrine, c'est la Loi : celle-ci « nous apprend ce que nous devons demander à Dieu pour pouvoir manifester l'amour qu'il nous a donné de Lui porter » : *Da quod jubes*[1]. Il s'agit ici de la Loi, mais on peut aussi y intégrer la lettre de l'Évangile, la prédication, les corrections fraternelles, etc... comme notre auteur le fait dans son *De correptione et gratia :* tout enseignement divin, entendu, mais non reçu avec amour et compréhension profonde, est une lettre qui tue ; les sacrements, à leur manière, sont aussi cause de vie ou de mort selon les dispositions du sujet qui les reçoit. C'est pourquoi le saint Docteur ajoute : « Mais il (l'homme) lui faut recevoir aussi le Saint-Esprit qui seul peut faire naître dans son esprit le désir de Dieu, bien suprême et éternel. Ce désir est nourri par la foi en attendant la vision du ciel... Cette grâce intérieure — la foi — est fruit de l'Esprit. Elle est pour nous comme l'arrhe ou la garantie du don de Dieu : la Béatitude. Elle est la source de ce désir de s'attacher au Créateur... Supposez que la voie de la vérité nous soit inconnue, notre libre arbitre n'a plus d'énergie que pour nous porter au péché ; d'un autre côté, malgré la connaissance que nous aurions de ce que nous avons à faire et du but que nous devons poursuivre, si nous ne sentons pour ces œuvres et pour ce but aucune délectation, aucun amour, nous cessons d'agir. C'est afin que nous aimions que la charité a été répandue en nos cœurs, non point par le libre-arbitre qui vient de nous, mais par le Saint-Esprit qui nous a été donné[2].

Il s'agit bien là d'un don, aussi saint Augustin répète-t-il sans cesse : « Que personne ne se glorifie de ce qu'il possède comme s'il ne l'avait pas reçu ; et même que l'on se garde bien de croire que l'on n'a reçu d'autre grâce que celle de lire ou d'entendre la lettre extérieure de la Loi (ou même de la Prédication évangélique)[3]. En effet (...) toute grâce nous vient par la foi en Jésus-Christ ».

---

1. *De Spir. et Litt.*, XIII, 22 ; P. L. XLIV, 214.
2. *De Spir. et Litt.*, III, 5 ; P. L., XLIV, 203.
3. *De corrept. et gr.* Cf. les commentaires sur le dialogue de la préface de la Messe.

La grâce guérit l'âme du péché, et le libre arbitre arrive à une liberté parfaite : par ce libre arbitre nous parvenons à l'amour de la justice et nous pouvons alors accomplir la Loi. « La volonté guérie se porte librement à l'amour de la justice[1]. L'achèvement de la liberté par la grâce est un don de Dieu dû à la présence de l'Esprit au fond du cœur ; cependant notre volonté n'est pas anéantie : pour que le pouvoir se change en acte, il faut son concours : « avoir quelque chose en son pouvoir, c'est pouvoir le faire ou ne pas le faire suivant sa volonté » ; le pouvoir est achevé par le vouloir. Dieu meut le cœur de l'homme en respectant son autonomie spirituelle et l'homme consent à la motion divine[2].

3. *La liberté de l'Eglise.* Reprenons le texte de l'Épître aux Galates ; nous arrivons à l'un des sommets de l'Épître, malheureusement saint Augustin passe très vite ; aussi nous ne ferons que rapporter rapidement quelques explications très éclairantes du P. Lagrange. Voici tout d'abord sa traduction des versets où saint Paul exalte la liberté de l'Église du Christ, IV, 22-26 : « Car il est écrit qu'Abraham eut deux fils, un de la servante et un de la femme libre, v. 23, mais celui de la servante naquit selon la chair, et celui de la femme libre en vertu d'une promesse, v. 24. Ces choses ont un sens allégorique, car ces femmes sont deux dispositions, l'une donnée au mont Sinaï, enfantant pour la servitude, c'est Agar, v. 25 — car le mont Sinaï est situé en Arabie — et elle répond à la Jérusalem actuelle, laquelle en effet est esclave avec ses enfants, v. 26. Mais la Jérusalem d'en haut est libre, qui est notre mère », ...Saint Augustin (n. 40) remarque que la matérialité des faits rapportés ici importe peu : l'état des deux mères charnelles ne nous intéresse pas spécialement ; par contre, ce qui est à souligner, c'est qu'Isaac naquit miraculeusement selon la promesse que Dieu avait faite, alors que ses parents étaient fort vieux. Quant à Agar, elle représente les Juifs et tous ceux qui suivent une loi dans l'espoir d'obtenir des biens matériels en héritage.

1. *De Spir. et Litt.*, XXX, 52 ; P. L., XLIV, 233.
2. *De Spir. et Litt.*, XXX, 53 ; P. L., XLIV, 234. Cf. notre chap. « Delectatio ».

Le P. Lagrange[1], lui, dispose aussi les éléments de l'allégorie en deux catégories : matériels et spirituels, mais il le fait d'une manière plus complète. Voici ce qu'il écrit : « On pourrait placer ici dans une colonne : Agar la servante, Ismaël, né selon la chair, l'alliance du Sinaï enfantant dans la servitude, Jérusalem qui est esclave ; dans l'autre, la femme libre, Isaac, fils de la promesse, la nouvelle alliance, la Jérusalem d'en haut ». Quelle est cette Jérusalem d'en haut dont le propre est d'être libre ? Est-ce l'*Ecclesia triumphans* comme le veut Luther, est-ce l'*Ecclesia militans* comme le veut Cornely ? Le P. Lagrange estime que saint Paul donne à « Jérusalem d'en haut » un sens plus large, et qui recouvre ces distinctions élaborées ultérieurement. « La Jérusalem d'en haut a aussi sa demeure en bas, et elle n'est pas non plus tout à fait à venir (...), (elle) est surtout une cité du ciel (*Hebr.*, XII, 22 ; *Apoc.*, III, 12 ; XXI, 2), mais elle est aussi déjà installée sur la terre, puisqu'elle est la mère des chrétiens ». Le Christ est venu sur la terre, les chrétiens ont été incorporés à son corps mystique. Le Saint-Esprit nous fait aimer le Christ, et suivre ses commandements[2] ; il nous fait entrer dans le mystère de Dieu par le Christ. Il est le « portier » et le Christ est la « porte » du ciel. Ayant revêtu le Christ, nous sommes devenus enfants de Dieu. Cependant, si le Messie est venu, il ne s'est pas encore manifesté dans toute sa gloire. Il en résulte que le Christ total qu'il forme avec ses frères : l'Église, est à la fois dans le ciel et sur la terre ». Cette Jérusalem, et cela est admirable d'une ville qui porte le même nom que la cité juive, est libre, libre du joug de la Loi ». La liberté de l'Église vient « de sa constitution propre, comme royaume de Dieu, régi par son Esprit » ; (nous retrouvons notre thèse ! la liberté vient de l'assimilation à Dieu), « mais la liberté lui convient aussi comme mère des libres enfants de Dieu »; au verset 7, saint Paul écrivait : « Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils (...) ; donc tu n'es plus esclave, mais fils ». L'Église est dotée ici du titre de mère, le verset 27, reprenant Isaïe, LIV, 1, souligne sa fécondité. « Nous avons plutôt ici la preuve scripturaire que la fécondité de la Jérusalem d'en haut a été prédite et mira-

1. Cf. commentaire sur Ép. aux Galates, pp. 127-129.
2. *Tract. in Joan.*, LXXIV, 2 ; P. L., XXXV, 1828.

culeusement ordonnée par Dieu », écrit le P. Lagrange, après avoir rapporté la théorie de Cornely. Ce verset nous intéresse, car, d'une part, il montre la gratuité des dons de Dieu : c'est la stérile qui est féconde, et d'autre part, il permet de rapprocher les notions de liberté et de création. La liberté est créatrice : la Jérusalem d'en haut est mère et ses enfants sont plus nombreux que ceux de la femme qui possède un époux.

Saint Paul conclut ainsi son chapitre quatrième : « En conséquence, frères, nous ne sommes point les enfants d'une servante, mais de la femme libre (v. 31) » : l'Église, qui est la congrégation des frères du Christ, incorporés en un même organisme mystique dont Jésus est la tête.

La liberté chrétienne vient de l'action de l'Esprit qui nous incorpore au Fils de Dieu : c'est une liberté filiale. Il en résulte que la psychologie religieuse du chrétien est dominée par l'amour : celui-ci, d'origine divine, est suffisamment efficace pour permettre au croyant d'obéir pleinement et librement aux lois légitimes et éternelles. Cette liberté s'exerce dans l'Église, cité des libres enfants de Dieu.

D) De la nature de l'obéissance chrétienne aux lois.

La Jérusalem d'en haut est libre, or dans l'Église elle-même il y a des lois ; les chrétiens sont libres, or ils doivent obéir à des lois. Quelle est la nature de cette obéissance ? Donnons tout de suite la réponse par une phrase de saint Augustin : obéir par amour, c'est agir librement.

Avant de commenter le chapitre cinquième des Galates où il est traité de cette question, écartons en un mot l'obéissance aux lois de la nature, nous avons vu que c'est un faux problème car chaque être est libre dans la mesure où il est, or, précisément, il est dans la mesure où il se développe et agit conformément aux lois de sa nature. En outre, les êtres spirituels, les seuls qui soient libres, ne trouvent parfaitement leur liberté que par participation à la liberté divine lorsqu'ils vivent à un plan qui transcende la nature physique.

Nous avons dit, dans le paragraphe précédent, que la « Jérusalem d'en haut » était à la fois céleste et terrestre. Cela veut dire que dans l'Église, à son stade actuel, l'intériorisation n'est pas encore complète. Elle ne le sera que lorsque Dieu sera tout en tous à la manière dont l'Apocalypse nous le décrit.

Nous ne sommes plus au temps de la synagogue, et c'est avec raison que saint Paul ouvre ainsi son chapitre cinquième : « Le Christ nous a rendus libres pour (jouir de) la liberté ; tenez donc ferme et ne vous réduisez pas de nouveau sous un joug de servitude ».

Mais nous ne sommes pas encore au temps qui suivra l'apparition du Christ en toute sa gloire. Aussi la Jérusalem d'en haut est, avant tout, spirituelle, mais elle participe, encore qu'elle les transcende de beaucoup, aux contingences matérielles et aux contraintes conséquentes, aux faiblesses humaines et à la concupiscence. L'Église n'est pas encore uniquement céleste. Si bien que la liberté chrétienne connaît des limites, mais celles-ci sont acceptées et même voulues par la charité. La contrainte se transforme en amour et miséricorde.

Saint Augustin a rendu compte de la nature de la liberté chrétienne de ceux qui sont en chemin à propos de *Gal.*, III, 28 : « Il n'y a plus ni juif, ni gentil ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus d'homme et de femme ; car vous êtes tous un dans le Christ Jésus ». Il commente ainsi : « *Dans cette foi, il n'y a aucune différence entre le juif et le gentil, l'esclave et l'homme libre, l'homme et la femme, ils ne sont tous qu'un en Jésus-Christ. Et si la foi, à la lumière de laquelle nous marchons ici-bas dans les voies de la justice, produit une si grande unité, combien la claire vision des cieux la rendra-t-elle plus parfaite et plus intime, lorsque nous verrons Dieu face à face !* » (*I Cor.*, XIII, 12)[1].

Si au niveau de l'homme intérieur tous les chrétiens sont un dans le Christ et participent à sa liberté en vivant du même Esprit, il reste qu'au niveau de l'homme extérieur subsistent des différences, et qu'elles subsisteront tant que le monde terrestre subsistera en son état actuel ; notre auteur ajoute : « (et de ces différences) *les apôtres nous commandent de respecter l'ordre qui en résulte pendant le pèlerinage de cette vie ; aussi nous tracent-ils des règles de la plus haute sagesse, fixant comment doivent se comporter mutuellement, malgré la différence*

1. « In qua fide non est distantia Judæi, neque Græci ; non servi neque liberi, non masculi et feminæ ; in quantum enim omnes fideles sunt, omnes unum sunt in Christo Jesu. Et si hoc facit fides, per quam in hac vita juste ambulatur, quanto perfectius atque cumulatius id species ipsa factura est, cum videbimus facie ad faciem ? » P. L., 2125.

de nationalité, juifs et gentils, malgré la différence de condition, maîtres et serviteurs, malgré la différence de sexe, hommes et femmes, et les autres, malgré d'autres différences[1] ».

Les lois ecclésiastiques et civiles (celles qui sont légitimes), comme les lois de la nature, ne sont pas des contraintes : elles sont des signes qui guident l'amour fraternel. Voici le mobile qui fait obéir le chrétien aux lois : « *par un motif intérieur de charité sincère et en vue de Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* » (*I Tim.*, II, 4)[2]. Nous retrouverons ce rôle de la charité dans l'accomplissement de la loi tout au long de notre commentaire du chapitre IV de l'Épître aux Galates.

Après avoir affirmé la liberté dans le Christ, saint Paul (v. 1 b, 4) affirme la nocivité de la Loi ancienne et de la circoncision (v. 2) : « Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien[3] ». Saint Augustin fait alors remarquer que l'Apôtre fit circoncire Timothée[4]. Mais l'Apôtre lui-même en donna la raison au début de notre épître (II, 3-5). Timothée fut circoncis pour éviter un scandale inutile. Le mobile de cette soumission à la Loi passée fut la charité envers une communauté chrétienne naissante et encore faible. Par contre, en d'autres circonstances de temps et de lieu, Tite, qui d'ailleurs n'avait aucune origine juive, ne fut pas circoncis, parce qu'il était utile, au prix d'un scandale, d'affirmer la loi de liberté en christianisme, en un moment de crise grave. En résumé, nous voyons ici deux actes contraires provoqués par une même intention : agir par charité en faisant connaître la vérité sans choquer inutilement les fidèles les plus faibles. Il faut, en outre, bien noter que ces deux attitudes, matériellement contraires, ont pour objet un geste qui n'a aucune valeur en soi :

---

1. « Ejusque ordinem in hujus vitæ itinere servandum esse, et Apostoli præcipiunt, qui etiam regulas saluberrimas tradunt, quemadmodum secum vivant pro differentia gentis Judæi et Græci, et pro differentia conditionis domini et servi, et pro differentia sexus viri et uxoris, vel si qua talia cetera occurrunt ».

2. « Pura dilectionis conscientia propter Deum, qui omnes homines vult salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire. » P. L., 2125.

3. Se souvenir de notre paragraphe sur la bonté et la malignité de la Loi.

4. *Op.* c. 41 ; P. L., 2134.

Gal., v, 6 ; vi, 15 : « *Ni la circoncision*[1], *ni l'incirconcision ne servent donc de rien, mais la foi qui agit par la charité* ». « *L'Apôtre touche ici en passant cette vérité, parce que sous la Loi, l'esprit de servitude n'agissait que par un motif de crainte* » (*Op. c.* n. 42. Cf. aussi le cas des idolothytes dans la première aux Cor.).

Le chrétien peut donc et doit se plier à certaines contraintes par charité pour les fidèles les plus faibles. Mais cela n'est pas une vraie limite puisque c'est librement et par amour que l'on se la pose, un peu comme le Christ a accepté sa Croix et certaines lois.

En résumé, nous pouvons dire avec saint Paul, v. 13 : « Nous sommes appelés à la liberté » ; pourvu que la liberté ne serve pas de prétexte à la chair, mais que par charité « nous soyons les serviteurs les uns des autres ». Voici le commentaire d'Augustin : « *Car vous êtes appelés, mes frères, à la liberté* » (*Gal.*, v, 13). « *En effet, ce trouble qui les faisait tomber de l'esprit dans la chair les entraînait dans la servitude. L'Apôtre, en effet, entre ici dans l'explication de ces œuvres de la Loi qui, de l'aveu de tous, font aussi partie du Nouveau Testament, mais qu'il faut pratiquer dans une autre fin, celle qui convient à des âmes libres, c'est-à-dire par un motif de charité qui espère et qui attend avec foi les récompenses éternelles*[2] ». Le chrétien n'agit plus par crainte, mais par amour : « *Celui en effet qui sert par un motif de charité, sert avec liberté ; il obéit à Dieu sans aucune peine, c'est l'amour qui accomplit volontairement ce qui lui est enseigné et non la crainte qui agit par force*[3] ».

Le verset suivant montre que non seulement la charité nous délivre de la Loi et de la crainte, mais encore qu'elle assume la Loi : en nous permettant de l'accomplir en ce qu'elle a de

---

1. *Op. c.* 42 ; P. L., 2135 : « Nihil ergo valere dicit in Christo circumcisionem aut præputium, sed fidem quæ per dilectionem operatur ». Et hic illud tetigit, quia sub Lege servitus per timorem operatur.

2. N. 43 ; P. L., 2136-2137. « Vos enim, inquit, in libertatem vocati estis fratres. Quia illa conturbatio a spiritalibus ad carnalia revocans in servitutem trahebat. Sed jam hic opera illa Legis tractare incipit (...) quæ ad novum quoque Testamentum pertinere nemo ambigit : *sed alio fine, quo liberos* ea facere decet, id est, caritatis æterna sperantis hic præmia et ex fide expectantis ».

3. Qui enim per caritatem servit libere servit, et sine miseria obtemperans Deo cum amore faciendo quod docetur, non cum timore quod cogitur » *Op. c.* 43 ; P. L., 2134.

bon. En outre, alors que le juif pouvait tirer quelque orgueil de sa fidélité à la Loi, le chrétien ne peut que remercier humblement Dieu qui lui donne la grâce : source de toute action vraiment bonne ; en sorte que Dieu se trouve doublement glorifié, et par l'action charitable de l'un de ses fils, et par sa gratitude. Saint Augustin développe ainsi le verset 14 (N° 44) : « *Car toute la Loi est renfermée dans ce seul précepte : Vous aimerez le prochain comme vous-même. L'Apôtre entend ici toute la loi des préceptes, lesquels ont pour objet de régler les mœurs. Car les lois cérémonielles elles-mêmes, non pas telles que les observent charnellement les esclaves, mais telles que les comprennent les fidèles appelés à la liberté, se rapportent nécessairement au double précepte de l'amour de Dieu et du prochain* (...). *La charité est donc la plénitude de la Loi, et comme c'est la foi qui obtient l'Esprit-Saint par lequel la charité de Dieu est répandue dans le cœur de ceux qui opèrent la justice, personne, avant la grâce de la foi, ne peut se glorifier de ses bonnes œuvres. Aussi, pour combattre ceux qui mettaient leur gloire dans les œuvres de la Loi, l'Apôtre montre que les observances cérémonielles étaient la figure de l'avenir, que l'avènement du Seigneur les a rendues inutiles pour l'héritier qu'il a affranchi, et que les préceptes moraux ne pouvaient être accomplis que par la charité par laquelle la foi agit et se manifeste. Si donc parmi les œuvres de la Loi, les unes sont inutiles après la foi, les autres nulles avant la foi, le juste doit vivre de la foi, pour secouer le joug pesant de la servitude, soulevé qu'il est par le fardeau léger du Christ et pour ne pas outrepasser les bornes de la justice, docile aux douces injonctions de la charité*[1] ».

1. « Omnis lex, inquit, in uno sermone impleta est, in eo quod diliges proximum tuum tamquam teipsum. Omnem ergo Legem nunc dicit ex operibus, quæ ad bonos mores pertinent. Quia et illa quæ sunt in sacramentis, cum bene a liberis intelliguntur, nec carnaliter observantur a servis, ad illa duo præcepta referantur, necesse est, dilectionis Dei et proximi (...) Plenitudo enim Legis caritas : ut quoniam fides impetrat Spiritum sanctum, per quem caritas Dei diffusa est in cordibus operantium justitiam, nullo modo quisquam ante gratiam fidei de bonis operibus glorietur qua propter istos jactantes se de operibus Legis ita refellit Apostolus, dum ostendit opera vetusta sacramentorum umbras futurorum fuisse, quas jam adventu Domini libero heredi necessarias non esse monstravit : opera vero ad bonos mores pertinentia non impleri nisi dilectione, per quam fides operatur. Unde si opera Legis quædam post fidem superflua, quædam ante fidem nulla sunt : vivat justus ex

La structure de la liberté chrétienne correspond à celle du milieu où elle joue; or la société chrétienne ecclésiale actuelle participe de la terre et du ciel, et la liberté se heurte à des obstacles d'ordre matériel ; toutefois de telles sortes de contraintes sont acceptées dans un élan de libre amour. Les lois de la terre, assumées par la charité, ne sont pas des limitations : ce sont des indications pour mieux exercer la charité : la lettre est vivifiée par l'esprit ; il n'y a qu'une loi : le double commandement évangélique.

E) **Le combat chrétien.**

Cependant, une loi risque encore de paralyser les actes libres : ce n'est pas une loi au sens propre du mot. Il s'agit ici de l'imperfection même de la liberté de l'homme racheté où siège la loi du péché tant qu'il n'est pas parvenu à la sainteté des bienheureux ; saint Paul n'ignore pas que le statut de la vie chrétienne, c'est la lutte[1]. Il n'est pas un faux mystique, dit le P. Lagrange. Durant un temps, saint Augustin a cru que la vie spirituelle transforme tout, puis il se rétracta. La chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair, même après le baptême. C'est la bataille, mais « le chrétien est conduit par son Esprit[2], et il possède habituellement en lui-même un principe spirituel qui mène courageusement et victorieusement la lutte contre la chair[3] ». Dans son commentaire dont nous allons donner le texte en dépit de sa longueur, le saint Docteur décrit les conditions de l'homme combattant contre le mal dans les quatre stades de la vie de l'humanité. Il n'y souligne pas assez que dans l'état de grâce — *in via* — l'homme est partagé entre la chair et l'esprit. Mais de même que la Jérusalem d'en haut appartient davantage au ciel, le chrétien luttant sous la mouvance de l'Esprit appartient au

fide, ut et onus grave servitutis abjiciat, levi sarcina Christi vegetatus, et justitiæ metas non transgrediatur, leni jugo caritatis obtemperans » N. 43 ; P. L., 2136-2137 (suite).

1. *Rom.*, VIII.

2. Que saint Augustin nomme « le guide de la liberté ».

3. LAGRANGE, p. 146 ; p. 147, le P. démontre que ce passage est parallèle à *Rom.*, VIII, 1 sq., et non pas à *Rom.*, VIII, 15 sq. L'homme est vraiment πνευματικός : il y a entre les facultés humaines et l'Esprit de Dieu un moyen terme : la grâce.

monde spirituel plus qu'au monde charnel ; il manifeste sa liberté spirituelle en renonçant au péché (*Op. cit.* 46 sur *Gal.*, v, 17) : « *Il en est qui voient dans ces paroles de l'Apôtre une négation du libre arbitre de l'homme. Ils ne réfléchissent pas que saint Paul parle ici à ceux qui sont infidèles à la grâce de la foi qu'ils ont reçue et sans laquelle il est impossible de se conduire par l'esprit et de résister aux convoitises de la chair. Si donc ils ne conservent point cette grâce, ils ne pourront point faire ce qu'ils veulent. Ils veulent par exemple accomplir les œuvres de justice que prescrit la Loi, mais ils sont vaincus par la concupiscence de la chair, qu'ils n'ont pu suivre sans abandonner la grâce de la foi. Voilà pourquoi saint Paul écrivait aux Romains : « La sagesse de la chair est ennemie de Dieu, parce qu'elle n'est point soumise à la loi de Dieu, et elle ne peut l'être ». En effet, la charité accomplit la Loi, tandis que la sagesse de la chair, toujours à la recherche des avantages de la terre, est diamétralement opposée à la charité, qui est spirituelle. Comment donc pourrait-elle être soumise à la loi de Dieu, c'est-à-dire se porter avec empressement et docilité à l'accomplissement de la justice et ne point lui résister, alors que ses efforts mêmes sont suivis nécessairement de sa défaite dès qu'elle découvre que l'iniquité lui promet ici-bas de plus grands avantages que la fidélité aux lois de la justice ? En effet, trois vies se succèdent pour l'homme : la première avant la loi, lorsqu'aucun acte vicieux ou mauvais ne lui était défendu, et qu'en l'absence de toute défense il ne résistait aucunement à ses passions déréglées. La seconde sous la Loi, avant la grâce ; alors le mal lui est défendu, et il s'efforce de s'en abstenir ; mais il est vaincu parce qu'il n'aime pas encore la justice pour Dieu et pour la justice elle-même, et qu'il veut la faire servir comme un moyen de se procurer les biens de cette vie (...). La troisième vie est celle de l'homme sous la grâce ; aucun avantage temporel ne l'emporte alors sur la justice, ce qui ne peut se faire qu'à l'aide de la charité spirituelle que Notre-Seigneur nous a enseignée par son exemple et donnée par sa grâce. Car, bien que pendant cette vie les désirs charnels se fassent sentir dans ce corps mortel, cependant ils n'entraînent pas l'âme jusqu'à consentir au péché et à s'en rendre l'esclave. Le péché ne règne donc plus dans notre corps mortel (...). Il cesse donc d'abord de régner lorsque nous sommes soumis à la Loi de Dieu par l'esprit, quoique nous le soyons encore à la*

Loi du péché par la chair, c'est-à-dire à cette inclination qui est la suivante du péché et le principe de ces désirs coupables auxquels nous refusons cependant notre consentement. Enfin le péché est détruit dans toutes ses parties. « Car si l'Esprit de Jésus habite en nous, celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous ». Il nous faut donc maintenant parcourir ce troisième degré sous la grâce, c'est-à-dire accomplir par l'esprit ce que nous voulons, bien que la chair s'y refuse ; en d'autres termes ne point obéir aux inclinations du péché (...). Alors, si nous ne jouissons pas encore de cette paix éternelle et parfaite qui satisfait tous les désirs de l'homme, nous cesserons du moins d'être sous la Loi où notre âme est coupable de prévarication en consentant au péché où la convoitise l'entraîne dans un honteux esclavage, et nous serons sous la grâce où il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ, parce que le châtiment atteint non pas le généreux combattant, mais celui qui se laisse honteusement vaincre[1] ».

1. « Putant hic homines liberum voluntatis arbitrium negare Apostolum nos habere, nec intelligunt hoc eis dictum, si gratiam fidei susceptam tenere nolunt, per quam solam possunt spiritu ambulare, et concupiscentias carnis non perficere : si ergo nolunt eam tenere, non poterunt ea quæ volunt facere. Volunt enim operari opera justitiæ, quæ sunt in Lege, sed vincuntur concupiscentia carnis quam sequendo deserunt gratiam fidei. Unde et ad Romanos dicit : Prudentia carnis inimica in Deum. Legi enim Dei non est subjecta, neque enim potest. Cum enim caritas Legem impleat, prudentia vero carnis commoda temporalia consectando spiritali caritati adversetur, quomodo potest Legi Dei esse subjecta, id est libenter atque obsequenter implere justitiam, eique non adversari : quando etiam dum conatur, vincatur necesse est, ubi inveniri majus commodum temporale de iniquitate se posse assequi, quam si custodiat æquitatem ? Sicut enim prima hominis vita est *ante Legem*, cum nulla nequitia et malitia prohibetur, neque ulla ex parte pravis cupiditatibus resistit : quia non est qui prohibeat : sic secunda est *sub Lege ante gratiam*, quando prohibetur quidem et conatur a peccato abstinere se, sed vincitur ; quia nondum justitiam propter Deum et propter ipsam justitiam diligit, sed eam sibi vult ad conquirendum terrena servire (...). Tertia est vita *sub gratia*, quando nihil temporalis commodi justitiam præponitur ; quod nisi caritate spirituali, quam Dominus exemplo suo docuit, et gratia donavit, fieri non potest. *In hac enim vita etiamsi existant desideria carnis* de mortalitate corporis, *tamen mentem ad consensionem peccati non subjugant.* Ita jam non regnat peccatum in nostro mortali corpore (...). Primo enim non regnat, cum mente servimus Legi Dei, quamvis Legi peccati, id est, pænali consuetudini, cum ex illa existunt desideria quibus tamen *non obedimus*. Postea vero ex omni parte exstinguitur quoniam si Spiritus Jesu habitat in nobis, qui

Dans ses *Rétractations*[1], l'évêque d'Hippone déclare, en commentant ces paroles de saint Paul : « Car la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair (...) de sorte que vous ne faites pas ce que vous voudriez », qu'il les croyait adressées à ceux qui, soumis à la Loi, n'ont pas encore reçu la grâce : il n'avait pas alors compris comment ce verset concerne encore les hommes engagés dans l'économie de la grâce. Affranchis du joug de la Loi, ceux-ci éprouvent néanmoins les concupiscences de la chair. Ils voudraient ne pas les ressentir, s'ils le pouvaient, mais ils ne font pas encore ce qu'ils veulent : ils ne peuvent se libérer des tentations, en dépit de leur désir. Cet état de liberté imparfaite — encore qu'elle transcende la liberté octroyée à l'homme soumis à la Loi — cessera quand la chair corruptible sera détruite et remplacée par un vêtement d'immortalité. Mais pour l'instant, nous avons à semer dans les larmes[2]. Nous-mêmes qui avons la foi et possédons les prémices de l'Esprit de par notre union à Dieu, nous sommes appelés enfants de Dieu et non plus seulement créatures, et voici que nous gémissons aussi en attendant l'adoption et la rédemption de notre corps, car notre adoption n'atteint encore que l'esprit. La libération totale sera donnée après la mort et la résurrection des corps. Alors dans un état parfait, notre nature corrompue cessera de nous résister et les sollicitations mauvaises ne feront plus notre tourment[3].

Ainsi la liberté de l'homme va de l'imperfection à la perfection en passant par des stades progressifs, en fonction de la lucidité dévolue à l'intelligence par la Révélation, en fonction de l'éducation de la volonté par le châtiment de la Loi[4], et

suscitavit J. C. a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra, propter Spiritum qui habitat in nobis. Nunc ergo est implendus gradus sub gratia, ut faciamus quod volumus spiritu, etiam si carne non possumus : id est, non obediamus desideriis peccati (...) ut quamvis nondum simus *in pace illa æterna* ex omni hominis parte perfecta, jam tamen desinamus esse sub Lege, ubi prævaricationis rea mens tenetur, dum eam concupiscentia carnis in consensionem peccati captivam ducit : simus autem sub gratia, ubi nulla est condemnatio iis qui sunt in Christo Jesu : quia non certantem, sed victum pæna consequitur » P. L., 2138-2139.

1. *Retract.*, I, 23, 2 ; P. L., XXXIII, 623.

2. *In Ep. ad Gal.*, 46-47 ; P. L., XXXV, 2139. — *In Ep. ad Gal.*, 60 ; P. L., XXXV, 2145.

3. *Quar. prop. ex. ep. ad Rom.*, 53 ; P. L., XXXV, 2076.

4. Formation d'habitudes.

surtout en raison du renforcement de la volonté par la charité diffusée en nos cœurs par l'Esprit d'Amour qui habite en nous. A l'heure actuelle, la liberté est imparfaite, elle trouvera son achèvement à la Parousie, lorsque Dieu sera tout en tous et que la chair elle-même sera renouvelée. Un homme n'est vraiment libre qu'en un « corps glorieux[1] ». La liberté sera alors parfaite ; la participation à la liberté de Dieu sera aussi grande que cela est possible pour une créature qu'un abîme séparera toujours de l'Incréé.

F) **La « délectation dominante ».**

Après avoir signalé qu'il y a lutte entre le bien et le mal dans l'âme du chrétien, saint Paul énumère les fruits de la chair et ceux de l'esprit. C'est à propos des versets 22 et 23 que saint Augustin parle de la *delectatio* ; nous avons cité plusieurs fois des passages du n. 49 dont l'étude a fait le centre de ce travail[2]. La *delectatio* est la forme que prend le mouvement vers l'être dans le cas particulier de l'homme, c'est la joie d'être selon sa nature ; elle augmente à mesure qu'il s'approche de l'Etre dont il participe de plus en plus ; elle est donc l'expression de la personnalité la plus profonde. La *delectatio* dominante caractérise la personne, et oriente son agir. L'analyse de la liberté de choix à propos de tel ou tel acte mène à la découverte de la *delectatio dominante* : « *Ces fruits spirituels règnent donc dans l'homme en qui le péché a cessé d'exercer son empire. Et pour qu'ils règnent, il suffit que leur attrait soit assez puissant pour retenir notre âme et l'empêcher de consentir au péché. En effet, nous agissons nécessairement suivant la force de la délectation qui nous charme*[3] ». La *delectatio* dominante se présente comme une nécessité[4], mais puisque cette *delectatio* est inspirée par la charité venue de Dieu, elle n'est pas une nécessité limitante : sa nature est analogue à celle de la liberté suprême des Personnes divines dont la seule nécessité est

1. *De Civ. Dei*, XXII, 20 et 21 ; P. L., XLI, 782-784.
2. Cf. ch. IV de l'ouvrage.
3. « Regnant ergo spiritales isti fructus in homine, in quo peccata non regnant. Regnant autem ista bona, si tantum delectant, ut ipsa teneant animum in tentationibus ne in peccati consensionem ruat. *Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est* ».
4. Saint Thomas la nommera « instinct ».

d'exister parfaitement. Une telle nécessité n'est autre que la perfection des personnes se conformant respectivement à la nature divine dans l'existence trinitaire : liberté absolue où s'exprime l'actualité parfaite, à la satisfaction d'un vouloir-être pleinement et toujours.

La grâce est nécessaire à l'orientation de la personnalité vers les choses divines. On aime la chasteté — la beauté spirituelle — par la grâce qui naît de la foi au Christ : « *Nous y conformons notre vie et nos œuvres ; ainsi le péché ne règne plus en nous pour nous forcer d'obéir à ses convoitises, mais il laisse la place à la justice qui règne par la charité et nous fait accomplir par une délectation extrême tout ce qu'elle nous fait connaître de la volonté de Dieu*[1] ».

V. 24 : « Or, ceux qui sont au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises ». Parce que l'on crucifie sa chair[2], l'on se libère des liens du monde matériel de manière à se porter librement vers Dieu en un élan de pur amour. C'est par « crainte chaste » que le fils de Dieu crucifie le monde. Cette crainte « *qui nous fait éviter d'offenser celui que nous aimons de tout notre cœur, de tout notre esprit, de toute notre âme*[3] », diffère radicalement de la crainte de la Loi : elle est un aspect de la charité. Le chrétien a peur de sa propre faiblesse. Il crucifie ses passions pour maintenir son union au Dieu qu'il aime. L'âme chrétienne est pour ainsi dire une chaste épouse craignant d'être écartée de son mari ; le mobile de cette crainte est donc l'amour ; alors que l'âme juive (ou celle de tout homme soumis à quelque contrainte) est comme l'épouse adultère craignant d'être surprise et châtiée par l'époux : le mobile d'une telle crainte servile est la peur de la justice.

Saint Paul est parvenu à crucifier sa chair au point de se sentir libre vis-à-vis du monde : libéré du joug des créatures, il ne tenait pas à la vie du monde, celui-ci ne peut lui nuire.

---

1. « Secundum hanc vivimus et secundum hanc operamur : ut non regnantes in nobis peccato ab obediendum desideriis ejus, sed regnante justitia per caritatem cum magna delectatione faciamus quidquid in ea Deo placere cognoscimus » *In Ep. ad Gal.*, 49 ; P. L., XXXV, 2140-2141.

2. *In Ep. ad Gal.*, 53 ; P. L., XXXV, 2142.

3. « Quo cavemus offendere illum, quem toto corde, tota anima, tota mente diligimus ».

Il attendait la mort qui devait le délivrer définitivement de la chair mortelle pour vivre avec le Christ en Dieu : « *Le monde est crucifié pour moi et je suis crucifié pour le monde* ». « *Ce monde est crucifié pour moi, dit-il, il ne peut plus rien sur moi* », « *et je suis crucifié pour le monde* » *et je ne tiens plus à lui par aucun lien, c'est-à-dire le monde ne peut me nuire, et de mon côté je ne désire plus rien de ce qui est dans le monde. Or, celui qui se glorifie dans la Croix de Jésus-Christ ne cherche pas à mettre de gloire dans des avantages temporels, parce qu'il ne craint plus les persécutions des hommes charnels que le Sauveur a souffertes le premier sur la Croix, pour laisser un grand exemple à ceux qui voudraient marcher sur ses traces*[1] ».

La *delectatio Dei*, en nous portant vers Dieu et en nous séparant du monde matériel, nous obtient la vraie liberté : celle d'être particulièrement participants de l'Etre de Dieu. Participation qui se manifeste sur le plan psychologique par le sentiment de filiation. Que Dieu ne nous donne pas la grâce d'accepter la grâce de filiation : la *delectatio* nous oriente vers la terre : nous irons chercher notre croissance dans les créatures et nous serons voués à l'échec ontologique : « Oui, celui qui sème dans sa chair récoltera de la chair la corruption, et celui qui sème dans l'esprit récoltera de l'esprit la vie éternelle » (v. 8).

L'image du grain semé en terre que nous présente saint Paul au chapitre VI des *Galates* suggère deux idées : 1° celle que nous venons d'exposer, à savoir : il faut crucifier sa chair et le monde pour vivre de Dieu et être vraiment : c'est l'idée de l'allégorie de Jésus, rapportée par Jean[2]. Saint Augustin commente ainsi[3] : « *Semer dans l'esprit, c'est faire les œuvres de la justice par un motif de foi et de charité, et ne point suivre les désirs de la chair qui sont comme les fruits naturels de ce*

1. « Mundus mihi crucifixus est, et ego mundo. Mundus mihi crucifixus est, ait, ut me non teneat : et ego mundo, ut eum non teneam : id est, ut neque mundus mihi nocere possit, neque ego de mundo aliquid cupiam. Qui autem in cruce Christi gloriatur, non vult placere in carne, quia persecutiones carnalium non timet, quas prior ut crucifigeretur ille sustinuit, ut vestigia sua sectantibus præberet exemplum. » *In Ep. ad Gal.*, 62 ; P. L., XXXV, 2147.

2. JEAN, XII, 23. « L'heure est venue, etc... ». Cette allégorie est l'ouverture du drame de la Cène et de la Passion.

3. *In Ep. ad Gal.*, 61, puis 60 ; P. L., 2146, 2145. « Seminatio in spiritu est, ex fide cum caritate servire justitiæ, et non obedire desideriis peccati, quamvis de mortali carne existentibus ».

corps mortel ». Nous semons dans les pleurs, mais nous récolterons dans la joie ; 2° Le grain de blé n'est pas seulement un être vivant qui semble mourir pour porter beaucoup de fruits : c'est aussi un être qui germe en vertu d'un principe intérieur, image de la liberté. L'homme est un vivant, il doit croître ; la Loi et les docteurs le cultivent, et l'amour reçu de l'Esprit de Dieu donne une plus grande force à sa liberté de spontanéité d'être et d'être semblable à Dieu[1].

L'homme est libre dans l'Esprit : sa liberté ne se pose pas en face de Dieu : il n'y a pas d'opposition entre Dieu et l'homme. Celui-ci reçoit tout gratuitement de Dieu, et il agit librement en Dieu. Par son consentement à Dieu, l'homme est, et il est libre. Son être et sa liberté croissent en raison directe de leur participation à l'être et à la liberté de Dieu. Il n'y a pas opposition entre la volonté divine et la volonté humaine, mais il n'y a pas non plus anéantissement de la personnalité humaine par la grâce. La personne humaine, loin d'être anéantie par la grâce, participe de Dieu : en quoi consiste l'adoption filiale réalisée selon l'Esprit par qui nous disons : « Abba Pater ».

CONCLUSION

Si nous vivons par l'Esprit, marchons aussi selon l'Esprit[2]. Notre vie est orientée par ce que nous cherchons, et nous cherchons ce que nous aimons. Ainsi, « *supposons que nous soyons en présence de deux choses contraires, ce que commande*

1. La liberté selon saint Thomas : lorsqu'on lit simultanément les commentaires scripturaires de saint Augustin et de saint Thomas sur l'Év. de saint Jean, et les Épîtres aux Cor. II, aux Gal. et aux Rom., on se rend compte que, sans négliger la théorie de la liberté dans le cadre d'une philosophie d'une participation de l'être, le Docteur angélique insiste sur le rôle de la causalité dans l'acte libre : cela est d'origine aristotélicienne. Voici un passage typique : saint Thomas commente *II Cor.*, III, 17 *b*, chap. III, lec. 3 : « Ubi Spiritus Domini, ibi libertas, intelligitur quia *liber est, qui est causa sui :* servus autem est causa domini ; quicumque ergo agit ex seipso libere agit ; qui vero ex alio motus non agit libere : ille ergo qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber ; sed qui vitat mala, quia mala, est liber. Hoc autem facit *Spiritus Sanctus, qui mentem interius* perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si præciperet lex divina ; et ideo dicitur liber, non quia subdatur legi divinæ, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum, quo lex divina ordinat.

2. *In Ep. ad Gal.*, 54 ; P. L., 2142.

la justice et ce qui flatte l'inclination de la chair, et que nous aimions l'un et l'autre, nous nous porterons vers l'objet que nous aimerons davantage[1] ». Que l'homme soit divisé entre deux attraits : il vogue, incertain, au souffle de l'amour et au souffle de la crainte. Mais vienne une plus grande grâce : « *que la paix de Jésus-Christ triomphe donc dans nos cœurs* » (*Colos.*, III, 15). « *Alors nous joindrons les gémissements à nos prières, la main de la miséricorde divine que nous aurons appelée à notre secours ne méprisera point le sacrifice d'un cœur contrit et rallumera dans notre âme les feux plus vifs de son amour, en découvrant la grandeur du danger dont il nous a délivrés*[2] ».

Pour être vraiment libres, il nous faut rechercher l'Esprit-Saint. Il orientera toute notre personnalité vers les réalités divines et renforcera notre vouloir par la charité : notre libre arbitre deviendra vraie liberté de l'amour[3]. Celui-ci est l'âme de l'Église, la Jérusalem d'en haut, qui est libre et qui est notre mère.

Il nous faut rechercher l'Esprit-Saint, « *adsertorem ac ducem libertatis* ». Il nous incorpore au Christ total dont le chef est le Fils de Dieu par nature et dont nous recevons la filiation par adoption. La liberté chrétienne est la glorieuse liberté des enfants de Dieu[4]. Elle jaillit de l'unité d'esprit : là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté[5].

P. Lenicque.

---

1. « Si ex adverso existant duo, præceptum justitiæ, et consuetudo carnalis, et utrumque diligitur, id sectabimur quod amplius dilexerimus. »
2. « Pax Christi vincat in cordibus nostris. Tunc enim orationes et gemitus, et in auxilium invocata dextera misericordiæ Dei, sacrificium contribulati cordis non despicit, caritatemque sui ampliorem commendatione periculi, de quo liberavit exsuscitat. »
3. Cf. notre analyse du mot *liber* et de ses dérivés dans le ch. IV.
4. *Rom.*, VIII, 21.
5. *II Cor.*, III, 17 *b*.

SAINT AUGUSTIN et TERTULLIEN

Dans le *De haeresibus*, qui est, on le sait, un de ses derniers ouvrages, saint Augustin range les Tertullianistes au nombre des hérétiques : « Leur nom, dit-il, vient de Tertullien, dont on lit un grand nombre d'ouvrages *(opuscula)* écrits avec une très grande éloquence... Tertullien, comme l'indiquent ses écrits, dit que l'âme est immortelle, mais il prétend qu'elle est corporelle, et non pas elle seulement, mais Dieu lui-même. Pourtant ce n'est pas par là qu'il est devenu hérétique, car on pourrait croire de quelque manière qu'il donne le nom de corps à la nature et à la substance divines... Ce qui a fait de lui un hérétique, c'est qu'en passant aux Cataphrygiens qu'il avait tout d'abord condamnés, il s'est élevé contre les secondes noces, en dépit de l'enseignement apostolique, et les a regardées comme un stupre... Il dit aussi que les âmes des hommes méchants deviennent des démons après la mort[1] ».

Nous sommes un peu surpris de ce jugement, car nous n'aurions pas cru que la seule condamnation des secondes noces suffît à rendre hérétique celui qui la soutient. Saint Augustin tient pourtant à ce grief, car c'est celui qu'il a fait valoir dans le *De bono viduitatis*, écrit vers 414 : « (La permission que les catholiques accordent aux veufs de contracter un second mariage), voilà ce qui fait jeter les hauts cris aux Cataphrygiens et aux Novatiens, sur l'hérésie de qui Tertullien a encore renchéri d'une voix plus sonore que sensée *(buccis sonantibus, non sapientibus)*, en déchirant à belles dents comme illicites les secondes noces[2]... Nous ne devons pas estimer honteux le lien conjugal, sinon nous condamnons aussi les premières noces, que ni les Cataphrygiens ni les Novatiens, ni leur très éloquent

1. *De hæresibus*, 86 ; P. L., XLII, 46-47.
2. *De bono viduitatis*, IV, 6.

partisan Tertullien *(disertissimus eorum adstipulator, Tertullianus)* n'ont jamais eu l'audace de déclarer infâmes[1] ».

Il est vrai qu'ailleurs saint Augustin adresse à Tertullien un reproche à notre avis plus grave, en dénonçant son enseignement sur la corporéité de Dieu. « Tertullien, écrit-il, a cru que l'âme était corporelle, et il n'a pas pu penser qu'elle ne le fût pas, car il craignait qu'elle ne fût rien si elle n'était pas un corps ; et de Dieu lui-même, il n'a pas été capable de penser autrement. Pourtant, parce qu'il avait l'esprit fort aiguisé, il s'est laissé vaincre par la vérité, au risque de se contredire. A-t-il pu s'exprimer avec plus de vérité en disant que tout ce qui est corporel est passible[2] ? Il aurait dû modifier l'opinion qu'il a exprimée un peu plus haut en disant que Dieu même était corporel : car je ne crois pas qu'il ait été assez sot pour croire que la nature de Dieu était passible[3]. »

Saint Augustin poursuit longuement son argumentation sur la nature de l'âme, en citant encore Tertullien. Si longue et si fidèle que soit cette dernière citation[4], il semble bien que l'évêque d'Hippone ne l'a pas comprise ou n'a pas voulu la comprendre, car il accuse son adversaire d'illogisme et de contradiction, ce qui n'est pas le cas. Le corps dont parle Tertullien et qu'il veut à tout prix attribuer à l'âme est différent de celui que nos sens nous font connaître chaque jour. Tertullien l'a dit très clairement ; et si nous ne pouvons pas nous faire une représentation exacte de ce corps aérien et en quelque sorte spiritualisé qu'est l'âme, il ne faut pas accuser trop facilement le philosophe de contradiction.

L'évêque d'Hippone tient beaucoup à mettre en relief l'erreur de Tertullien sur la nature de l'âme et de Dieu, car il renouvelle ce grief à plusieurs reprises. Il le renouvelle dans

---

1. *Ibid.*, v, 7.
2. La citation de Tertullien, *De anima*, 7, P. L., II, 657, n'est pas littérale. Tertullien écrit en effet : « Incorporalitas enim nihil patitur, non habens per quod pati possit : aut si habet, hoc erit corpus. In quantum enim omne corporale, passibile est ; in tantum quod passibile est, corporale est ».
3. *De Genesi ad litteram*, X, xxv, 41 ; P. L., XXXIV, 427.
4. Tertullien, *De anima*, 37 ; P. L., II, 715. Cf. Augustin, *De Genesi ad litteram*, X, xxvi, 44 ; P. L., XXXIV, 428.

une de ses lettres, en parlant de Dieu, et qualifie de rêverie l'affirmation que Dieu est corporel[1]. Dans le *De anima et eius origine*, il le reprendra une fois de plus, en lui accolant la qualification sévère de *deliramentum*[2].

En dehors de ceux que nous venons de rappeler il y a peu de passages de saint Augustin où soit signalé le nom de Tertullien. On peut citer encore le *Contra Adversarium legis et prophetæ*, où, une fois de plus, le vieil auteur est accusé d'avoir favorisé les secondes noces[3]. Dans le *De Civitate Dei*, saint Augustin se moque agréablement des païens et de leurs dieux multiples, et il se plaît à rappeler que Tertullien a parlé d'une manière plus spirituelle peut-être qu'exacte de leurs superstitions, en disant qu'ils choisissent les dieux comme des oignons, ceux qu'ils laissent de côté sont condamnés par le fait même[4]. Enfin, dans l'*Opus imperfectum contra Iulianum*, l'évêque d'Hippone s'efforce de répondre à l'accusation que lui a adressée Julien d'Éclane en lui reprochant de soutenir le traducianisme : accusation redoutable, au dire de Julien, car son

1. *Epist.*, CXC, 14 ; P. L., XXXIII, 861 : « Neque hoc Tertullianum somniasse mirandum est, qui etiam ipsum creatorem Deum non esse nisi corpus opinatur ».

2. *De anima et eius origine*, v, 9 ; P. L., XLIV, 499 : « Incorporeum sane Deum esse quod credit, gratulor eum hinc saltem a Tertulliani deliramentis esse discretum. Ille quippe sicut animam, ita etiam Deum corporeum esse contendit ». Dans ce passage, saint Augustin s'en prend à l'enseignement de Vincent Victor, qu'il félicite de n'être pas tombé dans les erreurs de Tertullien.

3. *Contra Advers. leg. et prophet.*, II, IX, 32 ; P. L., XLII, 657 : « ...quibus etiam Tertullianus adstipulator assistit (putans) post uxoris mortem, crimen esse ducere uxorem ». Nous avons déjà trouvé le mot *adstipulator* employé par saint Augustin à propos de Tertullien.

4. *De Civitate Dei*, VII, 1 ; P. L., XLI, 193-194 : « Qua in re, non dico quod facetius ait Tertullianus fortasse quam verius ; si dii seliguntur ut bulbi, utique ceteri reprobi iudicantur ».

La citation est empruntée très littéralement à l'*Ad nationes* : « Tum si certos habebant, contenti esse debuerunt, nec electos desiderare. In quo etiam irreligiosi deprehenduntur. Si enim dei ut bulbi seliguntur, qui non seliguntur reprobi pronuntiantur ». *Ad nationes*, II, IX, 5 ; P. L., I, 598 ; édit. BORLEFFS, dans *Corpus christianorum*, I, 1 ; Turnhout-1953, p. 55.

On peut rapproter du passage cité par saint Augustin, tout au moin, par le sens, cet autre texte de Tertullien : « Cum alii alios colitis, utique quos non colitis offenditis ; prælatio alterius sine contumelia alterius non potest procedere, quia nec elatio sine reprobatione. Iam ergo cons temnitis quos reprobatis, quos reprobando offendere non timetis ». *Apologet.*, XIII, 2 ; P. L., I, 344. On voit combien la formule de l'*Apologétique* est affaiblie par rapport à celle de l'*Ad nationes*.

adversaire s'est hâté de s'en débarrasser de son mieux, sans y parvenir[1].

On pourrait sans doute rencontrer dans l'œuvre de saint Augustin d'autres formules qui évoquent le souvenir du Tertullien[2]. Mlle Mohrmann a attiré l'attention sur le texte fameux de l'*Apologétique* : « Plures efficimur, quoties metimur a vobis : semen est sanguis christianorum[3] ». La même idée est magnifiquement exprimée dans le *De Civitate Dei* : « La crainte n'a pu empêcher dans le monde entier une multitude de martyrs, non seulement d'adorer le Christ comme Dieu, mais de le confesser hautement, bien qu'il s'agît pour eux d'encourir non pas un léger mécontentement, mais des épreuves immenses, variées et la mort elle-même, la plus redoutable de toutes. Pourtant, en ce temps-là, la cité du Christ, bien qu'elle fût encore pérégrinante sur la terre et qu'elle possédât des bataillons de peuples considérables, n'a pu combattre contre ses impies persécuteurs, pour son ordre temporel, mais bien au contraire, elle a refusé de se battre afin d'obtenir son salut éternel. Les fidèles étaient liés, enfermés, battus, torturés, brûlés, fouettés, tués ; et ils se multipliaient. Il ne leur appartenait pas de se

1. *Opus imperfectum contra Iulianum*, II, 178 ; P. L., XLV, 1218 « Nam tali argumento, præter impietatem tuam nihil aliud indicatur ; Impietatem, inquam, qua credis ita esse animarum traducem, in Tertulliani olim et Manichæi profanitate damnatam, sicut est etiam corporum tradux : quod tam nefarium est, ut, cum a nobis, in ea epistola, quam ad orientem misimus, vobis fuisset objectum, tu in his libris, quos nuper ad Bonifacium misisti, negando ad te propulsare coneris ». Les lignes que nous venons de citer appartiennent naturellement à Julien. La réplique de saint Augustin ne dit rien de Tertullien.

2. A. Harnack a rassemblé dans les *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1895, p. 545-597, les citations ou allusions que les Pères ont faites de Tertullien. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 499-503, a résumé cette étude, et je me suis ici inspiré de ce travail. Mais il est certainement incomplet, car les deux savants historiens se sont bornés à signaler les passages où le nom de Tertullien est expressément cité. Il est très probable, pour ne pas dire certain, que saint Augustin a utilisé Tertullien, directement ou non, sans mentionner son nom.

3. Tertullien, *Apologet.*, l, 13 ; P. L., I, 535 ; voir Ch. Mohrmann, *Saint Jérôme et saint Augustin sur Tertullien*, dans *Vigiliæ christianæ*, V, 1951, p. 111-112.

battre pour leur salut, mais de mépriser leur salut pour le Sauveur[1] ».

Le développement de saint Augustin n'a pas la portée du raccourci de Tertullien. Mais ce raccourci se rencontre plusieurs fois dans les œuvres oratoires de l'évêque d'Hippone et il tend à y prendre une forme stéréotypée où les mots *semen* et *seges* s'opposent l'un à l'autre[2]. Dans certains cas, peut-on ajouter, ce sont les idées qui diffèrent, mais le moule dans lequel elles sont coulées est le même, et on échappe difficilement à la pensée d'une réminiscence. Tout le monde par exemple connaît l'éloquent développement de Tertullien : « Parce unicae spei totius orbis... Natus est Dei Filius : non pudet quia pudendum est ; et mortuus est Dei Filius : prorsus credibile est, quia ineptum est ; et sepultus resurrexit : certum est quia impossibile[3] ». La manière de saint Augustin est toute semblable dans un passage du *De Civitate Dei* : « Humanitatem totam potius amittunt quam veram assequantur tranquillitatem. Non enim quia durum aliquid, ideo rectum ; aut quia stupidum est, ideo sanum[4] ».

Que ces exemples nous suffisent ici. Ils voudraient simplement ouvrir un chemin. Il est peu probable d'ailleurs que Tertullien ait exercé sur saint Augustin une influence décisive. Tous deux étaient Africains sans doute ; tous deux étaient des orateurs de naissance autant que de formation ; et nous sommes certains que l'évêque d'Hippone avait lu du moins quelques

1. *De Civitate Dei*, XXII, vi, 1 ; P. L., XLI, 758. Tertullien, *loc. cit.*, exprime déjà l'idée que les chrétiens n'ont pas cherché à s'enfuir, mais à combattre pour se défendre, en dépit de leur nombre.

2. Voir *Sermon*, 22, 4 ; P. L., XXXVIII, 151 : « Pro ipsis idolis adversus nomen Christi, repleta est terra martyribus. Sparsum est *semen* sanguinis ; surrexit *seges* Ecclesiæ ». *Sermo* 286, 4, 3 ; *ibid.*, 1298 : « Quasi *semine* sanguinis impleta, est martyribus terra ; et de illo *semine seges* surrexit Ecclesiae ». *Sermo* 301, 1, 1 ; *ibid.*, 1380 : « Sic sanguine martyrum impletus orbis praejactatis seminibus seges Ecclesiæ pullulavit ». *Sermo* 15 Denis ; edit. Morin, p. 72 : « Impletur populo confitentium, impletur populo unum verum Deum adorantium ; dicat hic locus : tunc enim seges ista *seminabatur*, quando ille locus sanguine martyris rigabatur ». *Sermo* 2, 3 Morin ; *ibid.*, p. 595 : « Pauca grana seminata sunt et tantam messem fecerunt, et horrea Christi impleverunt ». La forme peut varier sans que se modifie l'idée exprimée et c'est dans une sentence brève et bien frappée que s'exprime l'auteur.

3. Tertullien, *De carne Christi*, 5 ; P. L., II, 761.

4. Augustin, *De Civitqte Dei*, XIV, ix, 6 ; P. L., XLI, 417.

livres de Tertullien : l'*Apologétique* d'abord, qui s'imposait en quelque sorte à tout chrétien cultivé[1], puis le *De anima*, l'*Ad nationes*, peut-être le *De carne Christi*. Cela n'est pas beaucoup sans doute. Mais cela suffit pour qu'il ait subi l'ascendant de son illustre prédécesseur. Cela ne veut pas dire qu'il l'a aimé. Tertullien était trop violent et trop absolu pour lui. Et puis, il était devenu hérétique, et cela constituait à ses yeux un vice redhibitoire. Son sentiment profond de l'orthodoxie devait se révolter contre les erreurs de Tertullien.

G. BARDY.

---

1. Les éditions de l'*Apologétique*, en particulier celles de J. MARTIN, Bonn, 1933, renvoient souvent à saint Augustin, spécialement au *De Civitate Dei* ; et de fait, les exemples cités par les deux auteurs sont très fréquemment les mêmes. Mais ce sont des exemples courants, que l'on retrouve partout, et l'on ne saurait affirmer que saint Augustin les a d'abord connus par Tertullien. Il a pu les rencontrerr chez Arnobe par exemple, ou dans un manuel impossible à identifier avec certitude.

Notes sur l'Organisation de la Vie Chrétienne en Afrique à l'époque de saint Augustin

I. "CLIMAT" AFRICAIN ET RÉACTIONS POPULAIRES

Lorsqu'en 1913 Louis Bertrand publia son livre sur saint Augustin, il faut bien reconnaître qu'il fit œuvre utile en permettant au grand public de reprendre contact avec une personsalité trop vaste pour appartenir seulement au monde des clercs ou à celui des érudits[2]. Il restituait en effet à sa façon la figure d'un être exceptionnel qui n'avait guère besoin de « l'alchimie du verbe » pour devenir sous la plume d'un écrivain de talent un merveilleux héros de roman.

---

1. Le présent article est tiré d'une conférence destinée à initier des publics très divers aux problèmes généraux qui se posent à propos du christianisme en Afrique à l'âge patristique. Il ne saurait donc être ici question de recherches de détail intéressant les spécialistes ni d'une œuvre d'ensemble du type de celle de F. Van der Meer (*Augustinus de Zielsorger*. Utrecht-Bruxelles, 1947) qui brosse un tableau quasi exhaustif de l'activité pastorale de saint Augustin. L'enseignement de la littérature latine nous ayant souvent montré la difficulté, sinon l'impossibilité de faire accéder, sans une sorte de « propédeutique patristique », un auditoire même cultivé aux vrais problèmes posés par les grandes œuvres de l'antiquité chrétienne, nous avons cru qu'il ne serait pas inutile, dans une perspective analogue, de reconstituer brièvement le « climat » religieux d'Afrique à la fin du IVe et au début du Ve siècle.

2. Si nous faisons allusion ici au *Saint Augustin* de Louis Bertrand, c'est autant à cause de son succès propre lors de sa publication que parce qu'il suscita plus tard bien des imitations qui ne furent guère plus scientifiques, la plus récente dans le genre étant l'invraisemblable biographie publiée en 1951 par Lucien Fabre. Si, durant la même période, le travail des érudits nous a valu des biographies autrement exactes dont la meilleure est encore celle de G. Bardy (1940), il n'en est pas moins vrai qu'il reste encore à écrire la grande biographie d'Augustin qui se déduirait de l'ensemble de son œuvre au lieu de se limiter à une transposition plus ou

Mais le danger habituel des « vies romancées » même les plus fidèles ne laissait pas de réapparaître bientôt. La « restitution » de saint Augustin restait incomplète : si le théologien était en droit de protester contre la déformation à caractère romanesque et même romantique qui venait ainsi affliger un tempérament dont l'expérience mystique dépasse de beaucoup la transcription psychologique, l'historien était inversement fondé à s'insurger contre cette façon d'abstraire de son époque, sinon en apparence, du moins en fait, un de ceux qui l'expliquaient d'autant mieux qu'il était inexplicable sans elle. Manquant d'un racinement historique et d'un exhaussement mystique[1], le *Saint Augustin* de Louis Bertrand, malgré l' « africanisme » artistiquement souligné de son tempérament, finit par manquer de relief à force de dominer un monde dont il semble absorber toute la chaude lumière.

Or, la chose est d'une importance extrême, car, en matière d'hagiographie — et peut-être surtout dans le cas d'un mystique — l'examen approfondi du contexte historique est une des conditions indispensables permettant d'estimer au plus juste l'élément personnel d'originalité irréductible qui, une fois saisi, devient à son tour un précieux centre de réfringence capable d'éclairer intérieurement les événements et les hommes de la période contemporaine et parfois même, de bien des siècles postérieurs[2].

Ceci étant bien entendu et l'œuvre de saint Augustin et de ses disciples étant provisoirement envisagée du point de vue de l'histoire des chrétientés africaines durant la période qui va approximativement de 390 à 430, l'histoire de ces diverses

---

moins littérale ou plus ou moins libre des *Confessions*, complétées par les lettres et les sermons. C'est en particulier l'avis de P. Courcelle dont les travaux et particulièrement ses *Recherches sur les Confessions* (De Boccard 1950) ont contribué à rectifier sur des points essentiels notre connaissance de saint Augustin.

1. Seul le premier de ces deux aspects sera abordé dans le présent article, le deuxième faisant l'objet d'une thèse qui doit être soutenue en 1954.

2. Cf. E.-J. Chevalier : *Essai d'une critique de la connaissance théologique* (Cahier de Philosophie N° 1, Collection Etre et Penser, mars 1943, p. 111). « La parole est portée par l'Écriture sans aucun doute, mais aussi par un milieu social qui constitue un des éléments essentiels de l'Église. » A noter que cette remarque de portée générale est due précisément à un spécialiste de saint Augustin.

communautés — et non plus seulement d'un individu isolé — pourrait à son tour se transformer facilement en épopée et non plus en roman.

C'est que la vie circule intensément dans ces cellules neuves de l'Église adolescente. Qu'elles soient orthodoxes ou sombrent dans l'hérésie, qu'elles soient soumises à leur pasteur ou qu'elles se rebellent contre lui, qu'elles brûlent d'un amour qui s'exprime par la charité ou par le fanatisme, qu'elles tendent vers le monastère ou soient hantées par les tentations de la table et de la chair, qu'elles se sanctifient, s'enivrent ou même qu'elles tuent, ces chrétientés éminemment populaires vibrent d'une vie collective intense qui inspire la vie quotidienne de chacun de leurs membres.

D'ailleurs l'intensité même de cette vie religieuse communautaire est fonction des dimensions restreintes de ces chrétientés. Rien de plus « personnalisé » que ces cellules de vie chrétienne dont on pourrait dénombrer plusieurs centaines en se référant par exemple au nombre d'évêques présents à la conférence de Carthage en 411. Dans chacune d'elles, en effet, l'évêque est pratiquement en rapport personnel avec chacun des fidèles et chaque fidèle connaît personnellement l'évêque ; d'où ce coefficient personnel qui affecte toutes ces chrétientés d'un signe caractéristique, comme, à l'intérieur d'une grande famille répandue en divers endroits, ceux qui vivent sous le même toit contractent des habitudes et des ressemblances qui sont l'effet et parfois la rançon de la vie en commun.

Pour éviter toute équivoque ultérieure, il convient d'ailleurs de noter au départ que, lorsque nous emploierons le terme de « chrétientés africaines » (et l'on voit pourquoi nous tenons au pluriel), nous ne viserons que les communautés spécifiquement catholiques. Ce n'est pas qu'il soit sans intérêt d'essayer après d'autres de dessiner par exemple la physionomie des communautés donatistes ou des cercles manichéens à l'époque de saint Augustin, mais, comme nous le verrons par la suite, l'histoire des communautés catholiques est inséparable de celle des communautés hérétiques et celles-ci prennent leur véritable caractère par référence aux communautés orthodoxes. En outre, la considération indistincte de toutes les sectes chrétiennes qui ont fleuri en Afrique pendant cette période ne nous permettrait pas de voir comment, à l'intérieur

de l'Église catholique elle-même, un pluralisme à la fois large et précis a été l'une des sources essentielles de l'unité si riche d'une foi si vivante[1].

*
* *

Cependant, avant d'énumérer les caractéristiques fondamentales de ces chrétientés ainsi définies sommairement, il est indispensable de les situer à leur tour par rapport au milieu qui les a vues naître, se développer, mourir parfois ou au contraire réagir contre lui et l'absorber finalement dans sa presque totalité en utilisant les résistances mêmes qu'offrait au départ le tumultueux tempérament africain. Le *etiam peccata* auquel saint Augustin a donné un sens théologique si profond se vérifie merveilleusement sur le plan de la simple nature et de la pure histoire, si l'on considère à quel point les chrétientés d'Afrique ont bénéficié d'avoir vu le jour sur le terrain favori des hérésies du IVe et du Ve siècle. On peut dire avec assurance à cet égard que l'auteur des *Confessions* ne fût pas devenu un des plus grands docteurs de l'Église, si, converti lui-même à la foi orthodoxe après avoir versé neuf ans dans le manichéisme, il n'avait dû toute sa vie combattre les assauts sans cesse renouvelés de l'hérésie et du schisme aux multiples visages.

C'est dans les sermons de saint Augustin que nous pouvons trouver les meilleurs documents sur la vie sociale en Afrique à cette époque, car, s'adressant à son fidèle troupeau et souvent même à travers lui à tout le peuple de telle ville ou de telle bourgade, le pasteur ne se lassait pas de reprendre très direc-

1. Quand, par la suite, nous citerons tel passage de saint Augustin, c'est au texte du *Corpus de Vienne (C.S.E.L.)* que nous renverrons ou à défaut — pour les écrits qui n'y ont pas été encore publiés — au texte de l'édition bénédictine avec référence à la *Patrologie Latine* de Migne *(P. L.)*. Pour la traduction, nous donnerons en principe, celle des œuvres complètes de saint Augustin (Paris. Vivès, 1869 et suiv., trad. Peronne, Ecalle, etc...) nous étant réservé de la modifier chaque fois que cela nous a paru nécessaire.

tement et très énergiquement les vices les plus courants qu'il constatait autour de lui[1].

S'adressant à ses ouailles sur un ton à la fois violent et pathétique, saint Augustin leur déclare catégoriquement : « Si vous ne m'écoutez pas, je ne me tairai cependant point et ainsi je sauverai mon âme. Mais je ne veux pas me sauver sans vous[2] ». Voilà qui suffirait à prouver que l'action du saint évêque ne s'exerçait pas sans rencontrer de vives résistances de la part du peuple chrétien d'Hippone lui-même. Que dire alors du peuple non chrétien !

Les allusions les plus directes faites au cours de ce sermon portent en particulier sur l'ivrognerie. Le mal était si invétéré qu'il avait trouvé le moyen d'acquérir une sorte de droit d'asile dans l'enceinte même de l'église. C'est ainsi que saint Augustin, du temps où il était encore prêtre, écrivit à Aurélius, récemment nommé évêque de Carthage, pour le presser de supprimer les repas et les réjouissances qu'on organisait dans les églises et dans les cimetières d'Afrique sous prétexte d'exercices pieux, d'anniversaires de saints ou d'offrandes aux défunts. L'initiative devait sembler hardie, car, d'une part, le jeune prêtre assure Aurélius de l'appui certain de son supérieur Valérius, évêque d'Hippone, et que, d'autre part, il raconte les dangers courus par Valérius, travaillant à cette œuvre malgré un véritable soulèvement des fidèles qui dura trois jours[3].

Mais des faits de cet ordre ne seraient encore rien si le schisme donatiste n'avait pas contribué à créer une véritable atmosphère de guerre civile fort peu favorable, au moins à première vue, non seulement à la vie contemplative, mais même à la vie chrétienne tout court. En 409, alors même qu'Honorius n'avait pas encore promulgué — pour un court laps de temps

---

1. D'où l'ouvrage de M. M. Getty : *The life of the North Africans as revealed in the Sermons of St Augustine* (Cath. Univ. of America. Patristic Studies, vol. XXVIII, Washington, 1931).
2. *Sermo XVII*, 2, *P. L.*, XXXVIII, 125.
3. Cf. en particulier sur cette question : *Epist. ad Aurelium*, xxii, 1, 2-6, *C.S.E.L.*, t. XXXIV (1) pp. 55-59 ; *Epist. ad Alypium*, xxix, 2-11 ; *C.S.E.L.*, t. XXXIV (1), pp. 114-122 ; *Sermo CCLXXIII*, 8, *P. L.*, t. XXXVIII, 1251-1252 ; *Sermo CCCXI*, 5-6, *P. L.*, t. XXXVIII, 1415-1416. A la suite de cette vigoureuse action entreprise sous l'inspiration d'Augustin, ces coutumes longtemps tolérées devaient être interdites (totalement aux clercs, autant que faire se pouvait aux laïcs), à partir de 393 en vertu du 42e canon d'Afrique.

d'ailleurs — ses lois d'indulgence pour les hérétiques et que ceux-ci étaient sévèrement punis en application des édits précédents, des prêtres donatistes avaient osé écrire à saint Augustin : « Retirez-vous du milieu de nos populations si vous ne voulez pas que nous vous tuions[1] ».

D'ailleurs la multiplication des erreurs religieuses n'avait fait que venir fertiliser un terrain déjà favorable aux « vendettas » et aux guerres intestines. « Parlant à Césarée de Mauritanie, écrit saint Augustin, j'essayais de dissuader le peuple de se livrer à la guerre civile ou plutôt à une guerre pire qu'une guerre civile qu'ils appelaient le combat par bandes *(caterva)* ; en effet, ce n'était pas seulement des citoyens, mais encore des proches, des frères et jusqu'à des parents et leurs fils qui, partagés en deux camps, se battaient rituellement à une période déterminée de l'année pendant plusieurs jours et ce, à coups de pierre, s'entretuant à qui mieux mieux[2]. » Il s'agit donc là d'un goût inné du sang versé qui avait abouti, écrit saint Augustin, dans le même passage, « à cette abominable coutume léguée par les parents, les aïeux et les ancêtres reculés ».

Les divergences de credo vinrent en quelque sorte légitimer cette propension naturelle à la lutte sanglante. On n'en finirait pas d'énumérer les incidents souvent très graves auxquels donna lieu en cette période la coexistence non seulement des chrétiens et des païens, mais aussi des différentes sectes chrétiennes[3]. Certaines pages de cette histoire ont véritablement l'allure de sombres romans policiers ainsi qu'on peut s'en rendre compte par les quelques exemples suivants.

Par la loi du 15 novembre 407[4], les cérémonies païennes avaient été interdites. Cette mesure ne fit qu'accentuer l'animosité des païens à l'égard des chrétiens et c'est ainsi qu'à la fin de l'année suivante (ou de 409), à Calama, des pierres furent jetées sur l'église à trois reprises différentes, des maisons religieuses furent brûlées et un moine fut tué. Les magistrats

---

1. *Epist. CV*, I, 1, *C.S.E.L.*, t. XXXIV (2) p. 595 : « Recedite a plebibus nostris, si non ultis ut interficiamus uos ». C'est précisément cette adresse qui détermina saint Augustin à écrire cette lettre aux donatistes.
2. *De doctrina christiana*, IV, XXIV, 53, *P. L.*, XXXIV, 115.
3. Cf. en particulier sur ce point : MONCEAUX : *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion barbare*, t. VII, chap. I, pp. 3-34 : *Les Polémiques d'Augustin contre les donatistes.*
4. *Cod. Théod.*, XVI, 10, 19.

et les citoyens redoutant d'intervenir, l'évêque dut rester caché *ab hora ferme decima usque ad noctis partem non minimam* pour échapper à la bande qui voulait le massacrer[1].

Les païens n'étaient d'ailleurs pas les seuls à se déchaîner à l'occasion contre les chrétientés catholiques. Les querelles avec les donatistes et surtout avec les circoncellions[2] prirent parfois l'allure de véritables petites guerres civiles. Hippone fut évidemment un des centres principaux de cette agitation, car, ainsi qu'en témoigne Possidius[3], les succès de son prestigieux évêque déchaînaient les fureurs de ses adversaires. Une fois même, saint Augustin échappa de justesse à une embuscade qui lui avait été tendue sur la route[4]. Ce n'était d'ailleurs pas la seule personne de l'évêque qui était visée, mais tous ceux qui appartenaient à ces chrétientés ; d'où le rapport des clercs d'Hippone : « ils (les circoncellions) ont tendu des pièges à nos évêques au cours de leur voyage et maltraité très cruellement nos confrères, infligé aux laïcs aussi les pires traitements et incendié leurs maisons[5] ».

Bien entendu, ceux qui avaient droit avant tout autre à de tels traitements étaient les anciens schismatiques convertis au catholicisme. C'est dans la lettre précédemment citée que nous trouvons l'histoire de Restitutus qui avait quitté les circoncellions pour devenir bientôt prêtre dans un bourg dépendant d'Hippone. Enlevé de sa maison (on dirait aujourd'hui « kidnappé »), il fut roué de coups de bâtons, roulé dans un fossé plein de boue ; *buda vestitum*, on le promena *quibusdam dolendum... quibusdam ridendum* ; il ne fut enfin relâché qu'après avoir été « mis au secret » pendant douze jours[6].

---

1. *Epist. ad Nectarium, XCI*, 8. *C.S.E.L.*, t. XXXIV (1) pp. 432-433.
2. Cf. Ch. Saumagne : *Annales d'histoire économique et sociale*, 1934, pp. 351-364. *Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers ? Les circoncellions d'Afrique.*
3. Possidius, *Vita Augustini*, ch. x, *P.L.*, t. XXXII, 41-42.
4. *Ibid.*, ch. xii, *P. L.*, XXXII, 43.
5. *Epist. LXXXVIII*, 6. *C.S.E.L.*, t. XXXIV (2) p. 412. Reproduisant des documents officiels et remontant jusqu'à l'origine du schisme, cette lettre de protestation est d'ailleurs tout entière très révélatrice.
6. *Ibid.* Dans *Epist. ad Apringium CXXXIV*, 2, *C.S.E.L.*, t. XLIV, p. 85, Augustin demande que les pouvoirs publics n'usent pas de semblables violences à l'égard des circoncellions et des donatistes convaincus de crimes sur la personne des catholiques. Il est dit notamment que les donatistes « confessi sunt quod scilicet unum eorum exceptum insidiis trucidauerunt

Mais bientôt les armes normales ne suffirent plus, encore moins les bâtons. On eut recours à des supplices raffinés, progressivement mis au point. Le rapport dont il vient d'être question dénonce le procédé nouveau inventé *incredibili excogitatione sceleris* par les circoncellions : aveugler l'adversaire avec de la chaux mêlée de vinaigre, moyen sûr pour faire souffrir plus qu'en crevant simplement les yeux, le vinaigre assurant d'autre part une cécité absolue qui n'était pas garantie par l'emploi de la seule chaux[1].

Cependant, il serait faux de croire que seule la ville d'Hippone, à cause de la personnalité de son évêque, était le théâtre de telles horreurs. C'est ainsi que nous apprenons, dans la relation de la conférence de Carthage tenue en 411, qu'à Bagai la basilique fut incendiée, les livres sacrés jetés au feu, et le judex, que ses efforts pour rétablir l'ordre avaient mis en péril, dut recourir aux armes[2]. Quant à l'évêque de la ville, Maximianus, il fut frappé alors qu'il était à l'autel, arraché par les donatistes aux mains des catholiques qui essayaient de l'emporter, enfin jeté pendant la nuit du haut d'une tour. Tombé sur un tas de fumier, il fut recueilli par un ménage d'indigents qui le soignèrent. Mais l'histoire ne se borne pas à être édifiante : une fois rétabli, Maximianus s'embarqua pour Rome et alla montrer ses cicatrices à l'empereur, ce qui, ajouté au reste, contribua à l'aggravation des mesures pénales décidées à l'encontre du parti de Donat[3].

Cependant le sang répandu n'était pas celui des seuls catholiques, car, ainsi qu'en témoigne saint Augustin, il se produisait parfois de véritables épidémies de suicides parmi les donatistes : « Tandis que la charité de l'Église, dit-il, cherche à les délivrer de la perdition afin qu'aucun d'eux ne périsse, leur folie furieuse cherche à nous massacrer pour leur permettre d'assouvir leur passion de la cruauté, ou même à les faire se massacrer eux-mêmes, pour les empêcher de paraître

(ce « renégat » pourrait bien être Restitutus), alterum e domo raptum oculo effosso digitoque amputato truncauerunt ».

1. *Epist. LXXXVIII*, 8, *C.S.E.L.*, t. XXXIV (2) pp. 414-415. *Ibid.*, 12, p. 418.

2. *Breviculus collationis*, III, viii, 13, *C.S.E.L.*, t. LIII, p. 63.

3. Allusion dans *Epist. LXXXVIII*, 7. *C.S.E.L.*, t. XXXIV (2) p. 414.

avoir perdu leur droit de tuer des hommes[1] ». Toute la page qui suit énumère les trois modes les plus courants de suicides rituels *per abrupta præcipitia*, *per aquas et flammas* ainsi que les moyens subtils ou menaçants d'obtenir de se faire exécuter par des *armati viatores* ou de se faire condamner par des *judices transeuntes*. Augustin ne manque pas de voir ici l'influence du diable qui suggéra à Jésus de se précipiter du haut du temple, et attribue cette passion intempérante de l'iconoclastie à une conception erronée du martyre, les donatistes voulant d'après lui acquérir par ce moyen *qualemcumque umbram martyrum*. Quoi qu'il en soit et n'en déplaise à Augustin, les donatistes trouvaient dans les mesures qui les frappaient des raisons supplémentaires d'attenter à leur vie[2]. Condamnés par les lois d'Honorius à se rallier aux Églises dépendant de Rome ou à être poursuivis en justice, condamnés à l'exil ou à la peine capitale, ils trouvaient dans les violences commises, soit contre leurs adversaires, soit contre eux-mêmes, une façon de ne pas s'incliner. S'ils avaient par exemple tenté d'assassiner Maximianus, c'est parce qu'il s'était fait rendre, après jugement contradictoire contre les donatistes, une église catholique que les hérétiques s'étaient préalablement octroyée.

Ainsi donc les catholiques disposaient-ils de la voie de la légalité et de la protection de l'empereur pour la lutte contre leurs adversaires. D'ailleurs, devant les problèmes posés par les rapports du spirituel et du temporel, saint Augustin avait tout de suite saisi les dangers d'un excès de protection de la part de l'État. Écrivant en 408 à Donat, proconsul d'Afrique, pour qu'il signifiât aux donatistes le maintien des lois rigoureuses qui les visaient, il le prie en même temps de ne condamner personne à mort pour violences exercées contre l'Église, et, craignant les excès de zèle de ce haut fonctionnaire chrétien, il précise : « Nous aimons nos ennemis et nous prions pour eux. Aussi désirons-nous que la rigueur des juges et des lois soit une occasion de les empêcher de tomber dans les peines du jugement éternel. Ce n'est pas leur mort que nous désirons... Réprimez donc leurs fautes, tout en leur laissant le bénéfice

1. *Epist. ad Bonifacium CLXXXV*, II, 11 *(= De correctione donatistarum liber)*, *C.S.E.L.*, t. LVII, p. 10.
2. *Ibid.*, p. 11.

du repentir[1] ». Et il ajoute sur un ton très ferme : *Quæsumus igitur ut... potestatem occidendi te habere obliuiscaris, petitionem nostram non obliuiscaris.* Il faut bien avouer d'ailleurs que, par la suite, il concédera un rôle sensiblement plus considérable au bras séculier.

Il ne cesse enfin de prodiguer des conseils de charité à ses ouailles, qui, n'en doutons pas[2], n'avaient pas dû s'interdire dans certains cas, de répliquer aux violences par des violences égales, sinon même de les prévenir. « Mes frères, écrit-il, souvenez-vous de retenir ceci avec soin et douceur, aimez les hommes, tuez les erreurs, reposez-vous sur la vérité sans orgueil, combattez pour elle sans cruauté. Priez pour ceux que vous reprenez et à qui vous montrez leur erreur[3]. »

Tel est donc rapidement esquissé le climat de lutte dans lequel le christianisme africain se développe en ce début du ve siècle[4]. Mais on se tromperait lourdement si on en restait à ce niveau, c'est-à-dire si on ne voyait que ce luxe de sang versé. L'hérésie n'était si fréquente et si déchaînée que parce que les âmes ressentaient d'impitoyables exigences de pureté. S'il est vrai que les donatistes tout particulièrement en étaient arrivés à se livrer à des actes barbares, l'occasion de leur rupture avec les catholiques n'était-elle pas venue du refus

---

1. *Epist. ad Donatum C*, 1, *C.S.E.L.*, t. XXXIV (2) pp. 536-537.

2. Cf. pour preuve entre autres *Epist. LXXXVIII*, 9, *C.S.E.L.*, t. XXXIV (2), p. 416 : « Monemus etiam laicos nostros, ut eos inlæsos teneant et nobis corripiendos instruendosque perducant, sed aliqui nos audiunt et, si possunt, faciunt, alii cum illis quem ad modum cum latronibus agunt, quia eos re uera tales patiuntur, aliqui ictus eorum suis corporibus imminentes feriendo repellunt, ne ab eis ante feriantur... » Même aveu indirect dans *Epist. ad Eleusium...*, *XLIV*, v, 11, *C.S.E.L.*, XXXIV (2) p. 119.

3. *Contra litteras Petiliani*, I, xxix, 31, *C.S.E.L.*, t. LII, p. 23. De même dans son sermon sur la charité et sur l'unité prononcé peu après la conférence de 411, saint Augustin s'écrie : « Phrenetici molesti sunt, qui mentem perdiderunt, et insani atque furiosi armati uagantur hac atque illac, quærentes quos occidant, quos excæcent. Nova enim nuntiata sunt, cuidam presbytero nostro linguam exsecuerunt. Isti phrenetici, sunt. Exercenda est charitas, amandi et ipsi » (*Sermo CCCLIX*, 8. *P. L.* t. XXXIX, 1596).

4. Négligeant les autres formes d'opposition (plus ou moins ouvertes) au catholicisme comme par exemple le manichéisme dont le succès jadis obtenu auprès d'Augustin souligne l'importance en Afrique, nous avons volontairement schématisé en nous en tenant à ce qui est plus proprement africain. Encore n'avons-nous pas parlé des schismes secondaires engendrés par le donatisme et qu'il traitera lui-même comme tels.

d'accepter la communion avec l'évêque Cœcilianus jugé par eux indigne de son mandat ? C'est d'ailleurs ce qui explique pourquoi, lorsque l'hérésie n'avait pas eu le temps de se greffer sur les multiples tentatives de schisme, le retour à la confession romaine était relativement facile et fréquent. Comme nous le verrons plus loin, l'attitude des évêques catholiques, tout en étant ferme, restait conciliante et inversement, les hérétiques, loin d'être des sectaires, acceptaient en général la discussion si leur « ardeur » à prendre connaissance des œuvres de saint Augustin n'allait peut-être pas sans quelque appréhension, il n'en reste pas moins vrai qu'à côté de règlements de compte sanglants, il y avait place pour une libre et pathétique discussion entre ces hommes de bonne volonté pour qui la religion était la grande affaire[1].

C'est ainsi que l'Église, à la fois corps de péché et corps de sainteté, perpétuellement tiraillée entre deux pôles opposés, voyait se développer, à la faveur de cette fermentation spirituelle, ces admirables chrétientés dont nous pouvons maintenant relever les traits essentiels.

*

* *

Si, comme nous l'avons dit en commençant, on sent circuler une vie si riche en ces chrétientés, c'est qu'elles sont tout d'abord des *chrétientés populaires*. Par populaires, nous voulons dire que, loin d'être essentiellement constituées par des îlots d'intellectuels clercs ou laïcs, elles épousent vraiment les formes des populations d'Afrique[2], avec cependant une prédominance

---

1. POSSIDIUS : *Vita Augustini*, VII, *P. L.*, t. XXXII, 39. Et hos ejus libros siue tractatus mirabili Dei gratia procedentes ac profluentes, instructos rationis copia, atque auctoritate sanctarum Scripturarum, ipsi quoque hæretici concurrentes cum Catholicis ingenti ardore audiebant : et quisquis, ut uoluit et potuit, notarios adhibens, etiam ea quæ dicebantur excepta descripsit ».

2. Très caractéristique est à ce propos l'énumération que fait saint Augustin des diverses catégories de catéchumènes qui se présentent à lui : cf. *De Catech. rud.*, XV, 23, *P. L.*, t. XL, 328 : « Ante me catechizandum uideo eruditum, inertem, ciuem, peregrinum, diuitem, pauperem, priuatum, honoratum, in potestate aliqua constitutum, illius aut illius gentis hominem, illius aut illius ætatis aut sexus, ex illa aut illa secta, ex illo aut illo uulgari errore uenientem... »

assez nette d'éléments humbles, de *rudes* et même de *rustici*. C'est ce qui explique d'ailleurs l'importance de ces petites guerres de religion dont nous avons parlé : la question religieuse est en effet à cette époque, la question qui, bien plus que tout autre, passionne le peuple et constitue sa raison essentielle de vivre ou de mourir.

Il faut dire évidemment que tout était fait pour qu'en ces chrétientés le peuple se sentît à l'aise, pour qu'il comprît la légitimité de son appartenance à ces cellules dont l'existence même eût été impossible sans son propre engagement.

Déjà à Cassiciacum, pendant la « retraite » préparatoire au baptême et l'élaboration de ces *Dialogues* philosophiques qui nous donnent la première ébauche de la pensée de saint Augustin, celui-ci avait tenu à ce que sa mère Monique, qui n'était pas spécialement une intellectuelle, assistât aux entretiens les plus importants ; et les réflexions simples, mais profondes de la mère avaient plongé le fils dans une grande admiration[1].

Devenu prêtre et ayant fondé un monastère à Hippone, il proteste violemment contre ceux qui auraient voulu qu'on exclût les gens de basse condition, sous prétexte qu'ils pourraient n'avoir en vue dans la vie monacale que l'assurance contre la misère : « Maintenant, dit-il, ceux qui en viennent à la profession de serviteurs de Dieu sortent pour la plupart de la condition d'esclaves ou d'affranchis, soit qu'ils aient été mis en liberté pour ce motif par leur maître, soit qu'ils doivent l'être un jour ; il en vient aussi de la vie des champs, du métier d'artisan ou des occupations vulgaires, et c'est d'autant plus heureux que leur éducation a été plus rude. Ce serait une faute grave de ne point les recevoir, car, parmi eux, il s'en est certainement trouvé plusieurs de vraiment grands et dignes d'être imités ». Et il voit dans ce grand mouvement venu des masses la réalisation de cette « confusion des forts par les faibles » annoncés par saint Paul dans *I Cor.*, I, 27-29 [2].

Dans le même ouvrage sur le travail des moines, il ajoute au sujet des biens dont se dépouillent les riches pour en faire don aux pauvres : « Inutile de se préoccuper de savoir à quel

1. *De beata vita*, II, 8-10, *C.S.E.L.*, t. LXIII, pp. 95-96.
2. *De opere monachorum*, XXII, 25, *C.S.E.L.*, t. XLI, pp. 570-571.

monastère ou à quel centre a été affectée la fortune dont on s'est défait pour en faire bénéficier des frères qui étaient dans le besoin ; tous les chrétiens ne forment qu'une république » *(omnium enim Christianorum una respublica est*[1]*)*.

Cette organisation véritablement démocratique (au sens étymologique du terme) ne restait d'ailleurs pas à l'état d'idéal exprimé dans les écrits d'un évêque, mais elle se traduisait réellement dans les faits, et l'exemple de la répartition immédiate et systématique des richesses était donné par le pasteur de la communauté. C'est ainsi que saint Augustin, qui ne gardait lui-même aucun argent en « réserve » *(enthecam)*, se justifiait dans un de ses sermons : « Il ne convient pas à un évêque de conserver de l'or et d'écarter de soi le mendiant qui tend la main ; chaque jour, il en est tant qui viennent solliciter, tant qui viennent gémir, tant qui viennent faire appel à notre indigence que nous sommes contraints d'en renvoyer un assez grand nombre, la tristesse dans l'âme, n'ayant pas de quoi les satisfaire tous[2] ».

Quand il n'avait plus rien à donner, il faisait ce qu'on pourrait appeler en propres termes « un appel au peuple » et même, nous précise son disciple Possidius, soulignant « qu'agissant, ainsi, « il allait contre le sens charnel de quelques-uns[3] » il ordonnait souvent de briser les vases sacrés et de les fondre pour racheter les captifs et soulager les indigents[4] ».

D'ailleurs, le peuple connaissait bien ses droits dans ces communautés dont il se sentait co-responsable et son avis était déterminant dans des questions aussi graves que celles de la désignation du chef spirituel de la communauté. « Vox populi, vox Dei » : c'est bien le cas de dire que la formule s'appliquait à plein. La désignation de saint Augustin à la prêtrise, tout à fait identique d'ailleurs à l' « acclamation » de saint

1. *Ibid.*, xxv, 33, *C.S.E.L.*, t. XLI, p. 580.
2. *Sermo CCCLV*, iv, 5, *P. L.*, XXXIX, 1572.
3. Ce qui n'empêchait pas bon nombre d'autres d'être toujours prêts à accuser les évêques de cupidité comme il apparaît dans « l'affaire Pinianus » dont il sera question pp. 164-165. Cf. *Epist. ad Alypium*, *CXXV*, 2, *C.S.E.L.*, t. XLIV, p. 4 : « Omnis hæc inuidia non nisi in clericos æstuat maximeque in episcopos, quorum uidetur prœminere dominatus qui uti fruique rebus ecclesiæ tanquam possessores et domini existimantur ». Il ne faudrait donc pas se faire de ces chrétientés une image purement idyllique.
4. Possidius, *Vita Augustini*, xxiv, *P. L.*, t, XXXII, 54.

Ambroise à l'épiscopat de Milan, est de ce point de vue fort révélatrice.

Lui-même résume ainsi le fait dans le sermon dont il vient d'être question : « Je me rendis dans cette cité (Hippone) pour voir un ami que je croyais pouvoir gagner à Dieu, lorsqu'il serait avec nous dans le monastère. Je me croyais en sûreté, car il y avait un évêque à cet endroit. Je fus saisi, fait prêtre et, par ce degré, j'arrivai à l'épiscopat[1] ». Possidius confirme la chose en précisant qu'après s'être saisi d'Augustin, les catholiques d'Hippone le retinrent de force, le menèrent à l'évêque pour qu'il l'ordonnât et « demandaient tous d'un commun accord à grands cris et désiraient avec une extrême ardeur son ordination[2] ». Augustin, voyant qu'il ne pouvait refuser de répondre à l'appel de Dieu, mais redoutant aussi les responsabilités qui allaient lui incomber, fondit en larmes[3]. Et Possidius a noté simplement comme conclusion de l'épisode : « *Et eorum ut uoluerunt completum est desiderium*[4] ».

Cette toute puissance du peuple se manifeste encore plus nettement dans l'histoire de Pinianus qui nous est rapportée en détail dans deux lettres de saint Augustin[5]. Descendant de la riche famille des Valeri Severi, Pinianus, désireux d'embrasser la vie monastique, avait cependant fait jurer à Augustin qu'il ne l'ordonnerait pas malgré lui[6]. L'évêque d'Hippone jura, mais son peuple ne l'entendait pas ainsi. En pleine église, la foule exprima si fort son mécontentement qu'Augustin

---

1. *Sermo CCCLV*, I, 2, *P. L.*, t. XXXIX, 1569 : Apprehensus, presbyter factus sum et per hunc gradum perveni ad episcopatum.

2. Possidius : *Vita Augustini*, IV, *P. L.*, t. XXXII, 37.

3. *Epist. ad Valerium*, *XXI*, 2, *C.S.E.L.*, t. XXXIV (1), pp. 50-51.

4. Possidius, *Vita Augustini*, IV, *P. L.*, t. XXXII, 37. Cf. pour plus de détails sur ce mode d'élection : P. Monceaux, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1934, pp. 273-274 : *Une élection épiscopale à Hippone au temps de saint Augustin.* Il s'agit ici de la désignation d'Eraclius à la succession de saint Augustin. A ce propos, cf. *Epist. CCXIII*, *C.S.E.L.*, t. LVII (1), p. 374, qui montre bien la toute puissance du peuple lors de la désignation d'un évêque. Après avoir noté que les successions à l'épiscopat entraînent souvent des troubles et afin d'éviter que cela se produise lorsqu'il mourrait, Augustin cite comme un précédent heureux (et peut-être relativement isolé) celui de la succession au siège de Sévère à Milève : « acceperunt episcopum quem vivus designaverat episcopus eorum ».

5. *Epist. ad Alypium CXXV* et *ad Albinam CXXVI*, *C.S.E.L.*, t. XLIV, pp. 3-18.

6. *Epist. ad Albinam CXXVI*, 1, *C.S.E.L.*, t. XLIV, pp. 7-8.

craignit un moment une véritable sédition[1] ; il redoutait en particulier qu'on portât la main sur son collègue Alypius, accusé de vouloir garder Pinianus pour l'ordonner prêtre et faire bénéficier ainsi l'église de Thagaste de ses richesses. Finalement, sous la pression du peuple, Pinianus dut signer un serment, contresigné par les évêques, serment d'après lequel il s'engageait à ne point exercer la prêtrise ailleurs qu'à Hippone si jamais il consentait à être ordonné[2].

D'ailleurs, les exigences populaires ne se traduisaient pas seulement au moment de la désignation d'un prêtre ou d'un évêque, mais c'était avec un soin jaloux que la communauté veillait à garder toujours, sa vie durant, le pasteur auquel elle se sentait liée par des liens étroits[3]. C'est ainsi que la chrétienté d'Hippone était dans de perpétuelles craintes de voir appelé à de plus hautes charges son prestigieux évêque ; aussi, pour empêcher qu'il ne lui fût enlevé, surveillait-elle étroitement ses allées et venues quand elle n'allait pas jusqu'à lui interdire tel voyage, qu'elle considérait, pour une raison ou une autre, comme particulièrement dangereux.

Il ne faudrait cependant pas conclure de ce tableau de la vie populaire en ces chrétientés africaines que tout le pouvoir était soumis aux fantaisies d'une populace inculte. Bien au contraire, malgré leur caractère à la fois sentimental et impulsif où l'on retrouve toute la chaleur du tempérament africain, ces communautés montrent à quel point le niveau intellectuel de leurs adeptes se trouva vite relevé du fait de leur appartenance à la religion du Christ. Dès ce moment-là, on peut dire que la culture chrétienne existait et qu'elle avait opéré

---

1. *Epist. CXXVI*, 1, *C.S.E.L.*, t. XLIV, p. 8 : « Multitudo uero pro gradibus constituta, horrendo et perseuerantissimo clamorum fremitu in eadem uoluntate persistens, incertos animi consiliique faciebat. » Les retours offensifs de la foule sont ainsi marqués à quatre ou cinq reprises.

2. *Epist. ad Albinam, CXXVI*, *id.*, p. 11 : « Scriptum subscripsit (Pinianus). Deinde peti cœpimus nos episcopi non uocibus populi sed tamen a populo per honestos fideles (probablement ce qu'on appellerait aujourd'hui « les messieurs de la fabrique »), ut nos quoque subscriberemus ».

3. C'est même essentiellement pour cette raison qu'Augustin parvint à l'emporter sur la foule en état d'émeute, lors de l'« affaire Pinianus ». Connaissant bien son peuple, il lui proposa une sorte de pieux chantage : « Quod si mea fide uiolata illum (Pinianum) haberent presbyterum, me episcopum non haberent » *(ibid.)*.

une profonde transformation en rapprochant les cénacles intellectuels des masses populaires, alors que, sans ce lien dû à la religion, l'ignorance réciproque sur le plan humain eût été presque complète.

C'est que l'aristocratie sociale aussi bien que l'aristocratie intellectuelle était fortement représentée au sein de ces communautés. Il suffit pour s'en rendre compte de lire les lettres de saint Augustin qui constituent le complément indispensable de ses sermons. Quand ses correspondants ne sont pas des théologiens catholiques ou hérétiques, ce sont souvent des grands personnages, hauts fonctionnaires préoccupés d'administrer chrétiennement leurs provinces, femmes nobles ou dames de rang élevé désirant abandonner leurs richesses et leurs honneurs pour se confondre dans la foule des humbles serviteurs du Christ[1].

De ce point de vue une évolution très nette se marque au cours des quarante années de prêtrise d'Augustin qui marquent les limites de cette étude. D'abord réticents et peu enclins à exécuter les édits pris à Rome en faveur des catholiques, les cadres de l'administration africaine devenus catholiques durent plutôt être modérés par les évêques afin que fussent évitées le plus possible des confusions regrettables entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel. L'exemple du zèle déployé par le tribun Marcellinus pour la conférence organisée en 411 entre les évêques catholiques et les évêques donatistes est une preuve éclatante de ce nouvel état d'esprit.

Universitaire et artiste à la fois, dernier représentant de la culture antique et pionnier de la culture médiévale, comme l'a si bien montré H.-I. Marrou dans sa thèse de 1937 et dans sa *Retractatio* de 1949, Augustin savait comme les grands maîtres parler le langage du peuple et ne dédaignait pas dans ses sermons le style simple sans d'ailleurs jamais faire de concessions au trivial. Mais, (toute la théorie qu'il élabore dans le

1. Cf. par exemple sur la situation de la gens Valeria, d'origine romaine, famille de sainte Mélanie dont étaient issus Pinianus et son épouse : Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise* (Paris, 1910), t. III, pp. 188-192. et J. Mesnage : *Evangélisation de l'Afrique. Part que certaines familles romano-africaines y ont prise* (Paris-Alger 1914), pp. 80-84.

livre IV du *de Doctrina Christiana*[1] est là pour montrer que c'était chez lui un propos délibéré) il ne négligeait pas en général les ressources que pouvait fournir à sa flamme apostolique la rhétorique et la philosophie. Il se souvenait à l'occasion qu'il avait lu Cicéron et Virgile, Platon et Plotin et malgré une certaine ignorance du grec qu'il avouait, il en savait assez pour pouvoir utiliser les richesses essentielles des penseurs ou des orateurs.

D'ailleurs ses adversaires ne se faisaient pas faute de lui reprocher d'avoir usé de moyens extra-théologiques quand ils avaient dû s'incliner devant la force et la rigueur de ses raisonnements. C'est en particulier ce à quoi ne manquèrent pas certains donatistes pour refuser de se mesurer avec Augustin dans des controverses publiques[2]. C'est le même argument qu'employa Petilianus en réponse aux deux premiers livres écrits par l'évêque d'Hippone pour réfuter sa fameuse lettre[3].

Mais ce qui permet le mieux de se rendre compte de cette accession du peuple lui-même aux choses de l'esprit, c'est le goût qu'il prend aux querelles proprement théologiques. On a l'impression, à lire les écrits du temps, qu'à cette époque on discute aussi naturellement et aussi couramment des problèmes touchant au dogme de la Trinité, de l'Incarnation ou de la Grâce, que le peuple discute de nos jours de campagnes électorales, de candidatures politiques ou même de courses cyclistes.

C'est bien en effet une comparaison avec les débats politiques ou avec les compétitions sportives qui peut le mieux donner une idée de l'attrait que ressent le peuple à l'endroit des joutes théologiques. Bien plus encore que les conciles fréquents qui se tiennent en Afrique et qui sont cependant suivis de très près, — car il en sort toujours des conclusions importantes tant sur le terrain dogmatique que sur le terrain pratique, — les conférences entre théologiens catholiques et théologiens hérétiques sont suivies avec attention, pour ne pas dire avec passion.

1. Rajeunissant la vieille théorie du « *vir bonus dicendi peritus* », Augustin s'insurge à l'idée qu'un certain angélisme déplacé pourrait priver des armes de la rhétorique l'orateur chrétien qui, plus que tout autre, doit être « équipé » pour faire triompher la vérité.
2. *Contra Cresconium*, I, I, 2-XII, 16. *C.S.E.L.*, t. LII, pp. 325-340.
3. *Contr. litt. Petil.*, III, *C.S.E.L.*, t. LII, p. 161 sqq.

C'est souvent le peuple qui les provoque : pour convaincre d'erreur et conquérir à la vraie foi tel groupe de la ville qui a versé dans l'hérésie, le mieux est de susciter une explication entre les responsables des deux communautés rivales.

Saint Augustin est évidemment le « recordman » de victoires dans ce genre de lutte. Le « match » est toujours préparé avec beaucoup de soin dans les deux camps. Il y a d'ailleurs une certaine technique de combat : d'aucuns, se sentant perdus en face d'un champion d'une catégorie, supérieure essaient d'éviter l'engagement, mais les « supporters » sont là qui poussent leur représentant et ce dernier sait bien que, s'il est régulièrement battu, ses adeptes passeront dans le camp opposé. Nous disons « régulièrement battu » car, pour enregistrer les avantages respectifs des antagonistes, il y a des *notarii* (nous dirions aujourd'hui des sténographes)désignés après accord des deux partis ; ils sont chargés d'inscrire scrupuleusement l'essentiel des arguments et après la séance leur procès-verbal est signé par les deux adversaires, afin de mettre l'un et l'autre dans l'impossibilité de prêter à soi-même ou à son compétiteur des paroles différentes de celles qui ont été réellement prononcées[1].

---

1. Il serait difficile d'énumérer toutes les réunions de ce genre auxquelles saint Augustin a été poussé, soit par son peuple, soit par les hérétiques, ou qu'il a lui-même provoquées. Citons cependant parmi les plus caractéristiques de ces conférences :

— En 392, les 28 et 29 août, à Hippone, avec le manichéen Fortunatus, *sub præsentia populi* sur la demande non seulement des catholiques mais encore des donatistes. Cf. *Contra Fortunatum disputatio C.S.E.L.*, t. XXV (1), pp. 83-112. Conséquence : tous ceux qui assistèrent à la conférence ou qui, absents, en connurent les actes, abjurèrent leur erreur, vinrent à la religion catholique et y restèrent attachés. (Possidius, *Vita Augustini*, vi, *P. L.*, t. XXXII, 38).

— En 397 ou 398 (d'après Péronne, *Ecalle*, p. 411, note 1 et p. 392, note 1) et plus sûrement fin 396-début 397 (d'après *C.S.E.L.*, t. LVIII, p. 16), avec l'évêque donatiste Fortunius, à Tubursicum Numidarum (Khamissa). Conférence improvisée et d'autant plus mouvementée où le silence ne put être obtenu. Mais la description du public — les mêmes reproches visant catholiques et donatistes — est particulièrement intéressante (c'est nous qui soulignons certains passages du texte) » .... In *tota illa multitudine* perpauci apparebant qui utiliter ac salubriter agi causam illam et tantam reique tantæ quæstionem prudenter et pie discuti cuperent. Ceteri uero magis *ad spectaculum* quasi altercationis nostræ prope *theatrica consuetudine* quam ad instructionem salutis Christiana deuotione conuenerant. Quapropter nec silentium nobis præbere *nec intente* atque nobiscum *modeste saltem* et ordinate conloqui potuerunt, exceptis, ut dixi,

Que dire du luxe de précautions réciproques et de l'intense émoi soulevé en 411 par la conférence de Carthage tenue entre l'ensemble des évêques catholiques et des évêques donatistes ? Certes, contrairement à ce qui se passait d'habitude, le public ne fut pas admis dans les thermes où se déroulait la controverse entre les représentants de tous les évêques présents à Carthage. Il est cependant certain qu'un tel congrès revêtit pour les Africains de l'époque une importance au moins aussi grande que, pour les Français du XVIII[e] siècle, la réunion des États Généraux de 1789[1].

Enfin ce serait se faire du caractère populaire de ces chrétientés africaines une idée bien superficielle, si on en limitait la manifestation à des vociférations confuses poussées à l'occasion de la désignation d'un évêque, ou, ce qui est déjà mieux, à l'occasion d'une controverse théologique dont l'intérêt vient autant des personnalités en présence que des théories opposées. Le sentiment chrétien se manifeste bien plus profondément dans la tendance constante de ces communautés à adopter

---

paucis quorum religiosa et simplex apparebat intentio. Itaque libere pro sui cuiusque *animi motu immoderate loquentium strepitu omnia turbabantur nec evincere* siue nos siue ipse rogando, interdum etiam obiurgando *potuimus, ut nobis modestum silentium præberetur.* » (*Epist. LXIV*, I, 1, *C.S.E.L.*, t. XXXIV (2) p. 110). C'est vraiment ce qu'on peut appeler une réunion publique et contradictoire houleuse. Ce qui conduit Augustin à proposer en fin de lettre (*ibid.*, VI, 14, p. 121) un nouveau débat, cette fois-ci à huis-clos « *ut turbulentas turbas et impedimentum potius quam adiumentum adferentes omnino deuitemus* » dans une sorte de no man's land « *ubi nullius nostrum esset ecclesia* », mais cependant devant des témoins appartenant aux deux camps.

— En 418, le 20 septembre (cf. sur la date l'édition des *Retractationes* par G. Bardy, dans le volume XII de la *Bibliothèque augustinienne*, p. 535, note 3) à Césarée en Mauritanie (Cherchel) avec Emeritus pour reparler en quelque sorte de la conférence de Carthage. Emeritus « surclassé », après avoir accepté de venir, refusa d'ouvrir la bouche. (Cf. *Gesta cum Emerito donatistarum episcopo*, *C.S.E.L.*, t. LXII, pp. 181-196 confirmé par *Retract. II*, LXXXVII (LI), *C.S.E.L.*, t. LVII, p. 197. « Ubi non inueniens quid responderet, totum sermonem meum... tanquam mutus audivit » (Emeritus).

1. Cf. *Breviculus collationis cum Donatistis*, *C.S.E.L.*, t. LIII, pp. 39-93 et *Contra Partem Donati post gesta*, *C.S.E.L.*, t. LIII, pp. 97-162 : en particulier ce passage d'une intervention d'Augustin : « Si on a quelque chose à dire contre l'Église, qu'on le dise, et sans aucun retard. Combien y a-t-il de temps que l'attente du peuple est ainsi suspendue ? Tout le monde songe à son âme et nous, nous opposons mille prétextes qui ne peuvent que nous retarder afin que jamais on n'en vienne à connaître la vérité ». (*Gesta collat. Carth. habit.*, III, 20, in Mansi : *Ampl. coll. conc.* IV, col. 184E).

une forme de vie regulière, c'est-à-dire monacale. Non que ces communautés aboutissent toutes à la constitution d'un véritable monastère, mais pour les chrétiens exigeants qu'étaient les Africains du ve siècle, il ne pouvait se présenter d'idéal de vie plus parfait que celui de la vie monastique[1]. Qu'ils fussent riches, qu'ils fussent pauvres (nous avons cité plus haut des exemples de ces deux cas extrêmes), ils étaient attirés par une forme de vie où la véritable fraternité quotidienne, alliée à une discipline rigoureuse, mais librement acceptée, pouvait faire passer dans les faits cette sorte de démocratie religieuse idéale que nous avons essayé de préciser[2].

---

1. Il faut reconnaître cependant que ces Africains et Augustin tout le premier doivent beaucoup sur ce point à l'Italie. Comme l'a montré en particulier M. Courcelle dans ses *Recherches sur les Confessions* (pp. 178-181) et dans son article de la *Revue des Etudes Latines* (*R.E.L.* 1947, p. 250-280 : *Paulin de Nole et saint Jérôme*), le milieu milanais dominé par Ambroise était particulièrement favorable à cette orientation. Cassiciacum en fut la preuve mais, dans cet ordre, ne fut qu'une expérience à côté de bien d'autres.

2. Il est certain que les cas les plus spectaculaires « d'entrée en religion « sont fournis à cette époque par des familles qui ne sont pas originaires d'Afrique mais qui sont de grandes familles romaines souvent propriétaires de vastes domaines en Afrique, et qui viennent s'y réfugier pour échapper à l'invasion de l'Italie par Alaric en 410 : tels les descendants de la gens Vatéria, Albina, Melania Junior et Pinianus dont il a été question plus haut (p. 164). Cependant malgré l'origine romaine de cette famille et la réalisation de ses projets religieux à Jérusalem et non en Afrique, c'est leur séjour à Thagaste auprès d'Alypius et l'influence d'Augustin qui semblent décisives dans leur orientation vers la « vie parfaite ». — De même, descendant de la noble famille des Anicii, Démétriade ne renoncera au mariage pour prendre le voile qu'après avoir rencontré Augustin à Carthage où elle se trouvait à la suite des mêmes événements. Dans le *De Bono Viduitatis* adressé à Juliana sa mère, Augustin qualifie la maison de Juliana de *domestica ecclesia* (cf. *De bono viduitatis*, xxiii, 29, *C.S.E.L.*, t. XLI, p. 342) et dans sa lettre CXXX, qui est un véritable traité de la prière adressée à Proba, belle-mère de Juliana et grand'mère de Démétriade, Augustin, qui visiblement est le directeur de conscience de la communauté, montre à Proba ses responsabilités à l'égard de « nurus tua et aliæ sanctæ uiduæ uirginesque sub uestra cura securius constitutæ » (*C.S.E.L.*, XLIV, xvi, 36, p. 76). C'est enfin d'Afrique, au dire de saint Jérôme, que la nouvelle de la « uelatio » de Démétriade avait rayonné à travers tout le bassin méditerranéen.

Il y a là comme la contrepartie de la dette de l'Afrique à l'égard de l'Italie que nous relevions dans la note précédente en ce qui concerne les tendances ascétiques à cette époque.

A noter enfin que, dans une lettre écrite en 384 à Paula, saint Jérôme avait déjà employé l'expression « *domestica ecclesia* » dans le même sens que celui que nous avons relevé dans le *De Bono viduitatis* (*Cf. Epist. ad Paulam*, XXX, 14).

Quand, par surcroît, on vivait non loin de celui qui compte parmi les quatre grands fondateurs d'ordres de l'Occident, l'attrait pour ce mode de « vie parfaite » était encore plus grand. En se soumettant à la vie régulière du monastère qu'il continue à diriger à Hippone en même temps qu'il administre son diocèse, saint Augustin donne par son exemple même la preuve de la perfection et du rayonnement de ce genre d'existence. N'était-ce pas d'ailleurs de ce monastère qu'étaient sortis comme d'un séminaire bon nombre des plus grands évêques africains, Alypius de Thagaste, Évodius d'Uzalis, Profuturus et Fortunatus de Cirta, Possidius de Calama, Urbanius de Sicca, etc... Comment ceux-ci à leur tour n'auraient-ils pas enflammé leur fidèles du désir d'embrasser une vie, sinon semblable, du moins en tous points analogue ? Et c'est ainsi que ces communautés populaires soulevées par un élan venu du monastère tendaient normalement vers le monastère[2].

A. Mandouze.

(A suivre.)

---

2. Cf. Mellet : *L'itinéraire et l'idéal monastique de saint Augustin* (Paris, 1934). On ne voit guère à cette époque que la communauté de Lérins pour jouer un rôle analogue de « pépinière d'évêques et de saints ». (Cf. Duchesne, *op. cit.*, t. III, pp. 271-272).

— BIBLIOGRAPHIE —

I. — PATROLOGIE

Une grande entreprise : LE CORPUS CHRISTIANORUM

Corpus christianorum. Series latina. T. I, 1. Quinti septimi Florentis Tertulliani Opera : Ad martyres. Ad Nationes. In-8° de xxvii-76 pages. Turnhout, Édit. Brepols, 1953.

En 1948, il y a cinq ans de cela, la revue *Sacris erudiri*, publiée par les Bénédictins de l'abbaye Saint-Pierre à Steenbrugge, annonçait la mise en œuvre d'une immense entreprise. La vieille *Patrologie* de Migne s'avérait de plus en plus imparfaite ; non seulement un grand nombre de ses volumes étaient devenus pratiquement introuvables ; mais, depuis son achèvement, de multiples découvertes de textes anciens étaient venues grossir de manière considérable le trésor de la littérature patristique. Le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* de l'Académie de Vienne, inauguré en 1866, avançait avec une si désespérante lenteur qu'après plus de 80 ans d'efforts il ne comprenait encore que 70 volumes ; et la cadence de la publication, loin de s'accélérer, devenait de plus en plus lente avec les années. Des remarques analogues devaient être faites pour les auteurs grecs, dont la situation laissait encore davantage à désirer. Le *Corpus* de Berlin, publié sous le titre général de *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* et dont les premiers volumes avaient paru en 1897, n'avait qu'un programme limité aux auteurs des trois premiers siècles, et bien qu'en fait ce programme ait été considérablement élargi en cours de route, il continuait à laisser de côté presque tous les grands auteurs du ive et du ve siècle. La condition des travailleurs, surtout de ceux qui n'avaient pas à leur disposition de grandes bibliothèques d'universités ou de monastères, n'avait donc rien d'enviable, et ils pouvaient se demander avec quelque angoisse s'ils parviendraient à poursuivre leur tâche.

A tous, l'annonce faite par les Bénédictins de Steenbrugge vint apporter une joyeuse espérance. Il s'agissait en effet de publier, d'après les meilleures éditions existantes, un recueil complet de tous les anciens textes chrétiens et, pour commencer, de tous les textes latins, non seulement de ceux qui avaient jadis trouvé place dans la *Patrologie* de Migne, mais même de tous ceux qui avaient paru d'une manière indépendante et qui se trouvaient dispersés dans des ouvrages disparates. Soucieux avant tout de procurer des textes, les nouveaux éditeurs déclaraient qu'ils ne reproduiraient pas les anciennes introductions, explications, notes, qui rendaient précieuses les éditions de Migne, mais qui forcément avaient en grande partie vieilli considérablement ; par contre, il promettaient de donner toute leur attention aux variantes et aux *indices*, dont la nécessité n'est plus à démontrer.

Un accueil chaleureux suivit immédiatement la promesse du nouveau *Corpus*. Pourquoi ne pas avouer cependant que cette promesse rencontra

quelque scepticisme en bien des milieux ? Les éditeurs annonçaient en effet qu'ils voulaient mettre à la disposition de tous les chercheurs la série complète des vieux textes chrétiens, autant que possible en édition critique moderne, et ils ajoutaient que la collection du *Corpus christianorum* serait surtout intéressante pour les particuliers et les nouvelles bibliothèques. Ils ajoutaient avec raison d'ailleurs qu'il était nécessaire, afin d'atteindre le but entrevu, de faire paraître les volumes successifs de la collection dans un laps de temps assez limité. Une dizaine d'années, déclaraient-ils, suffiront pour la publication des 120 volumes prévus pour la série latine. Parler ainsi n'était-ce pas faire preuve d'enthousiasme juvénile ?

Les sceptiques eux-mêmes sentirent s'évanouir beaucoup de leurs objections préalables lorsque, en 1951, ils eurent entre les mains le volume préliminaire de l'édition projetée. Sous le titre de *Clavis Patrum latinorum*, les Bénédictins de Steenbrugge firent en effet paraître cette année-là un précieux volume qui énumère, dans l'ordre même qu'ils garderont dans le *Corpus* à venir, tous les textes chrétiens écrits en langue latine, depuis les origines jusqu'à la renaissance carolingienne, en indiquant chaque fois la meilleure édition qui existe actuellement de chacun de ces auteurs, et les manuscrits, recensions, notes, comptes rendus, etc., présentant quelque utilité pour l'établissement d'un texte critique. A lui seul, ce volume est beaucoup plus qu'un programme. Tel quel, il est dès maintenant le guide indispensable à tous ceux qui étudient l'ancienne littérature latine chrétienne ; car il met sous leurs yeux la liste complète, pour autant du moins qu'ils aient été publiés, de tous les textes connus. Cette liste est destinée à s'enrichir ; et déjà, depuis la publication de la *Clavis*, plusieurs ouvrages ont paru, qui devront figurer dans une édition nouvelle. Tel est le sort des œuvres humaines qu'elles ne sont pas définitives.

Aujourd'hui, nous avons mieux déjà que la *Clavis*. Nous avons devant les yeux le premier volume, ou plus exactement le premier fascicule du *Corpus*. Le *Prospectus* qui l'accompagne est plein de nouvelles promesses. Il précise en effet que l'ensemble de la Série latine comprendra 175 volumes, c'est-à-dire une cinquantaine de plus que le nombre initialement annoncé ; et il ajoute que chaque année verra paraître environ dix volumes. Chose peut-être encore plus intéressante pour les travailleurs, il déclare que les textes seront réimprimés d'après l'édition indiquée dans la *Clavis*, corrigés et complétés à l'aide des manuscrits et des travaux de critique textuelle mentionnés ; et il ajoute que lorsqu'il n'existe pas d'édition satisfaisante, le *Corpus* offrira à ses souscripteurs un texte nouvellement établi.

Ce dernier point surtout est à souligner, car il se trouve que jusqu'à présent les éditions de Tertullien et surtout de saint Cyprien, c'est-à-dire celles que le *Corpus* doit donner tout d'abord, laissaient fort à désirer. Nous ne reverrons donc plus le saint Cyprien de Hartel, mais un saint Cyprien tout neuf, et il en sera de même pour tous les ouvrages dont une liste provisoire accompagne le prospectus. Faut-il se réjouir sans réserve de cette bonne nouvelle ? Nous le ferions volontiers, si nous ne redoutions un peu qu'elle n'annonce quelque lenteur dans la publication des volumes prévus. Une institution, comme celle qui est à la tête du

Corpus, a le temps devant elle et ne cesse pas de se rajeunir. Mais les hommes vieillissent et ce sont des hommes qui se sont réjouis en apprenant que l'ensemble du *Corpus* serait assez rapidement achevé. Puissent-ils ne pas avoir sur ce point une déception trop grande !

Ce n'est pas en tout cas une déception que nous apporte le premier fascicule publié. L'introduction est brève, certes, mais précise, et elle tient parfaitement ses promesses ; la bibliographie cherche davantage à indiquer les instruments essentiels de travail qu'à être de tous points exhaustive. Le texte surtout est complètement renouvelé. Dom Dekkers donne la première édition critique de l'*Ad martyres* ; le Professeur Borleffs publie un nouveau texte de l'*Ad nationes*, bien qu'il ait déjà fait paraître une édition critique de cet ouvrage en 1929. On ne saurait trop admirer un pareil zèle. L'apparat qui accompagne l'*Ad nationes* est d'une minutie d'autant plus remarquable qu'il ne subsiste de ce traité qu'un manuscrit, sur lequel d'ailleurs se sont exercées des générations de critiques : toutes les hypothèses utiles ont été retenues dans la nouvelle édition ; et si l'on ne découvre pas quelque jour un autre manuscrit ancien, il sera difficile de faire mieux.

Le proverbe populaire affirme qu'il n'y a que le premier pas qui coûte. Souhaitons qu'il se réalise ici. Le premier pas du *Corpus christianorum* est fait ; mais la route à parcourir est longue devant lui. Puisse cette route être vaillamment et rapidement franchie ! Puissent aussi de nombreux souscripteurs aider les ouvriers et leur prouver par les faits que leur travail était attendu et désiré !

Gustave Bardy.

Ignace d'Antioche (St), *Lettres*, suivies de la *Lettre* et du *martyre* de saint Polycarpe de Smyrne. Texte grec, introduct., trad. et notes de Th. Camelot, O. P. (Sources chrétiennes, 10) ; 2e éd., revue et augm., Paris, les Éditions du Cerf, 1952.

En 1944, le R. P. Camelot avait publié, avec une introduction et une traduction française, le texte grec des *Lettres* de saint Ignace d'Antioche. Très rapidement, cette édition a été épuisée. Plutôt que de se contenter d'en faire paraître un nouveau tirage, l'auteur vient de la renouveler de fond en comble. Il ne s'est pas contenté de revoir et de compléter à l'occasion la traduction et les notes. Il a tenu à ajouter aux lettres de saint Ignace ce qui peut être regardé comme leur complément indispensable : la lettre de saint Polycarpe de Smyrne et l'admirable récit de son martyre.

Les trois œuvres sont en effet reliées l'une à l'autre d'une manière très étroite. Une des lettres d'Ignace est adressée à Polycarpe, évêque de Smyrne, et Ignace parle à son collègue comme à un homme jeune encore, élevé depuis peu de temps à la dignité épiscopale. La lettre de Polycarpe aux Philippiens d'autre part est une lettre d'envoi, destinée à transmettre à l'Église de Philippes qui l'a demandée, la collection des lettres de saint Ignace ; et tout laisse à supposer que la lettre de Polycarpe a été écrite peu de temps après la mort glorieuse d'Ignace. Si l'on se rappelle d'ailleurs que saint Polycarpe a été le disciple de l'apôtre saint Jean et que saint Irénée de Lyon a reçu lui-même les leçons de saint Polycarpe,

on tient les anneaux solides d'une chronologie un peu imprécise, mais presque inextensible : naissance de Polycarpe, vers 70 ; son élévation à l'épiscopat, vers 105-110 ; mort d'Ignace, vers 110-115 ; naissance de saint Irénée, vers 130 ; mort de saint Polycarpe, vers 155, martyre de saint Irénée, vers 202. On sait que récemment, M. Grégoire a cru devoir modifier du tout au tout cette chronologie et ramener à 177, en même temps que celle du martyre de Lyon, la mort de saint Polycarpe. Il semble ne pas s'être aperçu, ce faisant, qu'il démolissait le témoignage de saint Irénée et rendait impossibles les rapports de saint Jean et de saint Polycarpe. Le R. P. Camelot a cependant suivi, un peu à l'aveuglette, la chronologie du savant professeur de Bruxelles. Ici et là, on lui a fait déjà remarquer la fragilité de l'hypothèse nouvelle. Il ne s'étonnera pas si nous la soulignons à notre tour. Ce qui d'ailleurs ne nous empêche pas de beaucoup aimer sa nouvelle édition et d'en admirer l'érudition. Une fois de plus, le R. P. Camelot a bien mérité des Pères.

G. B.

Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, *Stromate I*, coll. « Sources chrétiennes », intr. de C. Mondésert, S. J., trad. et notes de M. Caster, Paris, Éd. du Cerf, 1951, 20 × 13, 300 pp.

Voici une des œuvres de l'antiquité chrétienne où se montre le mieux l'influence réciproque de la philosophie et de la religion. Clément fut un initiateur, audacieux parfois, bien inspiré le plus souvent. Les *Stromates* ont passé pour un ouvrage riche, mais difficile. Une édition soignée s'imposait. Elle se présente dans les meilleures conditions. Le R. P. Mondésert, qui a déjà montré, dans l'édition du *Protreptique*, sa familiarité avec Clément, dit ici tout ce qu'il faut savoir pour aborder avec fruit cette encyclopédie religieuse. Après une longue analyse, pp. 27-37, du premier *Stromate*, le seul reproduit ici, il aborde le problème des relations de la foi avec la philosophie grecque, qui en est le point central, et le résout avec prudence, mais en un esprit de large compréhension. Le texte est révisé avec soin et accompagné de variantes ; la traduction entièrement neuve serre de près l'original et se présente même avec une élégance où l'on reconnaît la maîtrise de M. Carter. Souhaitons-lui pour les volumes suivants des continuateurs dignes de lui, car il mourut sitôt finie sa tâche.

F. C.

Saint Jérôme, *Lettres*, t. II et III, Texte établi et trad. par J. Labourt, coll. des Univers. de France, Paris, « Les Belles-Lettres », 1951, 20×13, 213 et 264 p.

Il n'y a pas lieu de redire les mérites de cette œuvre déjà présentée à nos lecteurs. Les tomes II et III nous apportent la suite de cette correspondance unique, savante et enjouée, « spirituelle » dans tous les sens et toujours d'une si haute tenue littéraire. Le tome II s'adjuge des spécimens intéressants d'épîtres philologiques : sur les noms divins, sur le selah, l'ephod et les teraphim, sur l'alphabet hébreu... On y retrouve plus fréquemment et plus à loisir, en neuf longues lettres, à ses philo-

thées romaines, la sollicitude et la compétence du directeur spirituel, du père et de l'ami vigilant. Une dizaine d'autres interfèrent, rendant un son différent, au cours desquelles se donnent carrière la science, mais aussi l'humeur du polémiste, de l'exégète, de l'érudit et du lettré. On appréciera la magnifique 52e à Népotien, lui traçant de main de maître l'idéal de vie chrétienne ascétique, religieuse, cléricale, telle que le concevait le rude solitaire de Bethléem. Acheminés de la 23e à la 52e par le tome II, nous aboutissons à la 70e en fin de tome III. En cette nouvelle vague, que de riches et palpitants apports ! Signalons, comme occasionnant des mises au point historiques : la 54e (ascétique, à Furia, sur le veuvage) qui soulève le problème du « pèlerinage scandaleux », traité en appendice. La 57e à Pammachius fait apparaître pour la première fois un personnage qui a son importance dans la vie de saint Jérôme, Eusèbe de Crémone, étudié Append. C. Elle nous intéresse en outre sur les méthodes de Jérôme traducteur, non sans nous décevoir, puisque « le prince des traducteurs anciens » fait là tout autre chose que de livrer au public les secrets de son art difficile. La 61e nous fait connaître Vigilance, auquel l'auteur consacre une importante notice historique — faveur dont bénéficie à sa suite Évagrius d'Antioche, évêque, auteur et traducteur. Relevons encore la 70e que signale la franche revendication pour les chrétiens du droit d'utiliser les auteurs païens. Passons sur les trois lettres à Paulin de Nole, veuves, hélas ! de leurs répliques pauliniennes, pour insister sur une autre correspondance, celle avec saint Augustin, qui s'amorce en ce volume avec deux lettres 56e et 57e de l'évêque d'Hippone. Pour les dates, l'auteur adopte les conclusions de P. Cavallera qui étage entre 394-419 l'échange de huit lettres de Jérôme contre neuf d'Augustin. Celles que nous pouvons lire maintenant en traduction neuve ont l'avantage de former un tout étant relatives l'une et l'autre au problème du mensonge, à propos du commentaire de Jérôme sur le conflit d'Antioche (*Galates*, II, 11 s.). On sait en outre que ni l'une ni l'autre ne parvint jusqu'à la cellule de l'ombrageux solitaire. — Souhaitons que vien bite un IVe et dernier tome vienne nous apporter la traduction des 55 lettres environ qui achèvent la plus parfaite sans doute des œuvres de saint Jérôme.

A. Devynck.

Saint Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, « Sources chrétiennes », Intr. de F. Cavallera et de J. Daniélou, trad. de F. Flacelière, Paris, Édit. du Cerf, 1951, 20 × 13, 316 pp.

Les douze sermons de saint Jean Chrysostome contre les anoméens sont justement célèbres et l'on sera reconnaissant aux « Sources chrétiennes » de les reproduire. Seuls, les cinq premiers remplissent le présent volume, qui s'ouvre par une introduction, surtout doctrinale, due aux RR. PP. Cavallera et Daniélou. Cette introduction, pp. 7-70, va directement au sujet du volume, sans excursus général sur l'auteur. Elle présente d'abord l'hérésie qui fut l'objet des coups de l'orateur antiochien (les dix premiers discours datent d'Antioche, seuls les deux derniers sont de l'épiscopat), et expose aussitôt la thèse qui va devenir classique

et propre à caractériser la spiritualité orientale autant que sa théologie, sur la transcendance de Dieu : pp. 11-33. On fait justement remarquer là que l'Écriture fournit les bases solides de la doctrine, mais l'insistance sur cet aspect de la révélation est due à la nécessité de réagir contre les folles prétentions d'Eunomius à une connaissance de Dieu exhaustive. Saint Chrysostome fait ici écho aux Docteurs cappadociens, sans être théologien comme eux, visant surtout à une action populaire. De fait, la liturgie gardera un écho de ces tendances. Le sentiment du respect dû à Dieu s'affirme jusqu'à la « terreur sacrée », *φρίκη* (pp. 33-45). L'angélologie elle-même est conçue en ce même sens, pour mettre en relief la grandeur divine (45-58). L'introduction donne sur ces divers sujets de précieuses et sûres indications, ainsi que sur la liturgie que touchent beaucoup de textes de ces discours. On voit la richesse de ces pages, guides indispensables pour bien comprendre l'œuvre de l'orateur antiochien. Le texte lui-même est traduit par M. Flacelière, professeur à la Sorbonne, ce qui en garantit la fidélité. Les notes sont sobres. On aurait aimé trouver quelques précisions critiques et littéraires sur les manuscrits ou les éditions et traductions antérieures, comme on l'a fait pour les autres volumes des « Sources chrétiennes ». En fait, on suit ici l'édition de Montfaucon, d'après la P. G. de Migne, dont les colonnes sont très utilement rappelées en marge du volume.

(Un détail : l'Introduction orthographie plus de vingt fois *καίρος* ; le texte met correctement l'accent sur la finale, *καιρὸς*.)

F. Cayré.

S. Ambrosii Mediolanensis episcopi, *De Virginibus* libri tres, edid. E, Cazzaniga, Corpus Scrip. Latin. Paravianum, In ædibus Paraviæ. Torino, 1948, 20 × 14, 94 p.

Le texte des trois livres du *De Virginibus* est recensé critiquement sur 17 manuscrits. Trois seulement ont été consultés directement par l'auteur ; pour les autres, il a bénéficié du travail de consciencieux collaborateurs. La généalogie manuscrite pose des problèmes qui sont longuement discutés. Une étude spéciale disserte sur l'ordre primitif dans lequel se présentaient les cinq traités d'Ambroise sur le même sujet. La préface traite de certaines altérations majeures. Le nombre considérable des variantes montre l'opportunité de la recension. Un double index, une note finale sur les clausules de la prose métrique dont use le *De Virginibus*, closent cette excellente contribution de critique textuelle.

A. D.

Ignazio Cazzaniga, La tradizione manoscritta del *De lapsu Susannæ* (con nuovo apparato critico), In ædibus Io. Bapt. Paraviæ et sociorum, Torino, 1950, 20 × 14, 66 p.

Incerti auctoris, *De lapsu Susannæ*, edicit E. Cazzaniga, Corpus Scriptorum Latin. Paravianum, In ædibus Paraviæ, 20 × 14, 81 ô.

La longue étude (66 p.) de l'Introduction est malheureusement dépassée, en plusieurs points, en raison de l'opuscule que l'auteur a fait paraître deux ans plus tard et dans lequel il reprend, à l'aide de nouveaux docu-

ments, le problème de la tradition manuscrite. Il faut le féliciter de cette loyale remise de son œuvre sur le chantier ; elle apporte à l'apparat critique de nombreux compléments ; mais une refonte en un seul ouvrage de l'une et l'autre pièce serait à envisager. Le problème de l'auteur du *De lapsu S.*, malgré ce nouveau sondage, demeure en suspens. Entre Nicétas, Ambroise, Jérôme et « l'Anonyme » de certains codices, M. C. estime qu'il est impossible de décider par le seul examen des textes.

A. D.

F. Amiot, *Evangiles apocryphes* (Textes pour l'Histoire sacrée, choisis et prés. par Daniel-Rops), Paris, A. Fayard, 1952, 18 × 12, 336 p.

On sait les méthodes extrêmement consciencieuses de F. Amiot dans la présentation des textes anciens. M. Daniel-Rops s'est imposé depuis longtemps par la clarté et la pertinence de ses Introductions. La bibliothèque du laïc instruit et celle de pas mal de clercs, s'enrichit d'un nouvel apport de leur heureuse collaboration. La littérature apocryphe est triée avec un discernement qui fait honneur au sens historique et critique, religieux et pratique des auteurs. Il ne fallait pas moins pour défricher une brousse exubérante et mettre sur pied un sensemble à la fois représentatif d'une vaste production, utilisable d'autre part en directions variées. Grâce aux références, mais surtout aux introductions particulières amorçant les chapitres, nous possédons ici une petite *Somme* de la littérature apocryphe du N. T., non pas seulement Évangiles, mais autant Actes, Épîtres et Apocalypses, y compris même les Agrapha et les Logia du Seigneur, qui débordent la littérature strictement apocryphe. Cet ouvrage vient à son heure : les fouilles des grottes jordaniennes jettent de nouvelles lumières sur les origines de ce genre littéraire. Jamais, d'autre part, on ne s'est mieux rendu compte de l'influence artistique, liturgique, folklorique des légendes apocryphes, qui convoient aussi de véritables traditions chrétiennes.

A. D.

II. — THÉOLOGIE

Jean Mouroux, *L'expérience chrétienne : Introduction à une théologie*, Paris, Aubier, coll. « Théologie », 1952, 376 p.

« *Se saisir* en relation avec Dieu, c'est l'expérience chrétienne, *être* en relation avec Dieu, c'est la vie chrétienne. Si l'on va droit au point central, l'expérience chrétienne, c'est, dans la foi et l'espérance, saisir qu'on aime Dieu ; la vie chrétienne, c'est tout simplement aimer Dieu. Ce qui est premier, c'est la vie ; ce qui est second, c'est l'expérience de cette vie » (p. 369).

Ce que M. Mouroux s'est proposé d'étudier en ce livre, c'est cet élément second qui est l'expérience chrétienne. Il a voulu en préciser les normes, et il l'a fait avec la maîtrise du théologien et la finesse du psychologue. Il aborde donc l'expérience chrétienne au sens où elle est « la saisie d'une réalité » (p. 6), celle que donne au catholique sa foi. C'est de celle-ci qu'il part. Il commence d'abord par déblayer le terrain en précisant la notion d'expérience tout court, puis d'expérience chrétienne.

« Il y a expérience, dit-il, *quand la personne se saisit en relation avec le monde, avec soi-même, avec Dieu.* Plus exactement encore, l'expérience est *l'acte par quoi la personne se saisit* en relation avec le monde, soi-même ou Dieu » (p. 21). Elle est donc de l'éprouvé et du vécu, et elle est parfaitement éprouvée quand elle est accueillie activement, « dans un acte magnifique de liberté » (p. 23).

Il y aura donc expérience *chrétienne* quand ces conditions seront réalisées, ce qui signifie que l'expérience chrétienne se construit. Elle sera donc, non d'ordre empirique (totalisation d'états de conscience), ni d'ordre expérimental (sentir provoqué), mais d'ordre *expérientiel*, c'est-à-dire une « expérience prise en sa totalité personnelle » (p. 24, 303, 348).

Les chapitres suivants vont rechercher les éléments d'une « expérience expérientielle ». Après de riches aperçus sur le thème de l'expérience chez saint Matthieu, saint Paul et la première épître de saint Jean, M. Mouroux trace, dans une troisième partie, les lignes de structure de l'expérience chrétienne. Elle doit être une expérience en Église. La personne humaine ne peut en effet aller à Dieu autrement que liée à tous les autres humains, dans la complexité de ses relations. L'Église en tant qu'elle est dépositaire de la foi, est donc là pour garantir l'authenticité de son expérience religieuse, et, en outre, elle établit l'homme dans une communauté que sanctifie le Christ et dans laquelle il se soumettra et se donnera à Dieu qui est le Père de tous (cf. p. 18 et ch. VII).

De ce fait, l'expérience chrétienne doit se faire aussi dans le Christ qui est la seule voie d'accès à Dieu. La personne humaine doit donc être en lui pour se trouver en Dieu. La conscience du chrétien sera donc une conscience de membre du Christ.

Trois remarquables chapitres sont ensuite consacrés à l'*Affectivité et l'expérience chrétienne* (ch. IX), au *Sentir spirituel* (ch. X), si éclairant sur ce qui entraîne à l'option, à l'*Expérience chrétienne, expérience dans la foi* (ch. XI). La première vertu y est finement analysée et bien située dans son rapport à la charité.

Au cours de ces analyses, M. Mouroux prend soin de montrer comment toute expérience purement objective est faussée. L'Église a toujours redouté les mystiques qui ne reposent que sur un sentir purement passif, tout comme celles qui le récusent totalement. Le *sentir*, et donc l'expérience intégrale de la vie chrétienne en tant que prise de conscience d'une vie de foi dans le Christ et l'Église, est un élément qui se rapporte de telle sorte à l'homme qu'on le mutilerait, en le récusant, d'une vie chrétienne et mystique.

Sans doute, M. Mouroux a-t-il plus insisté sur la note communautaire dans l'expérience chrétienne que ne l'aurait fait un Kierkegaard. Qui s'en plaindra ? Mais de ce fait même, la phénoménologie de la relation de l'homme à Dieu comme telle, du *Je* et du *Toi* en présence, est moins marquée. Mais M. Mouroux se donnait comme tâche de faire une *Introduction à une théologie.* On ne lui reprochera pas d'y avoir brillamment réussi et d'avoir situé, non seulement l'expérience chrétienne, mais encore la vie chrétienne elle-même.

B. PIAULT.

M. Jugie, A. A., *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture sainte et dans la Tradition orientale*, 25 × 16, 489 p. ; « Bibliotheca Immaculatæ Conceptionis », v. 3 ; Rome, Academia Mariana, 1952.

Le P. Jugie, avec sa maîtrise bien connue en science orientale, nous donne le fruit de recherches poursuivies depuis 40 ans. Il divise son exposé en trois parties : I. L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la Tradition orientale pendant la période patristique ; le dernier chapitre de cette Partie donne les témoignages des Églises Nestorienne et Monophysite. — II. La Tradition Byzantine du ixe au xve siècle. — III. L'Immaculée Conception dans l'Église gréco-russe du xve siècle à nos jours. Cette vaste enquête utilise bon nombre de sources manuscrites ou récemment publiées. Elle démontre clairement que le dogme proclamé par Pie IX en 1854 fait partie intégrante du patrimoine de l'Église tout entière, d'Orient comme d'Occident : « Aucune controverse n'a surgi en ce domaine entre les deux Églises avant la période moderne » (p. 163). Signalons en particulier le témoignage du grand théologien G. Scholarios († 1472) qui, malgré son admiration pour saint Thomas, n'a pas eu les mêmes hésitations que lui et a reproduit fidèlement la tradition byzantine en enseignant nettement l'Immaculée Conception (p. 302). Quelques voix discordantes au ixe siècle et deux exceptions du ixe au xvie siècle font ressortir la force de cette tradition orientale. De nos jours, un certain nombre de théologiens byzantins, ignorant leur propre tradition, concèdent que la Vierge eut le péché originel et en fut purifiée à l'Annonciation. Souhaitons que l'ouvrage du P. Jugie les aide à retrouver la foi authentique de leur Église.

F.-J. Thonnard.

Jean Daniélou, *Les anges et leur mission*, coll. « Irénikon », Éd. de Chevetogne, 1952, 19 × 12, 154 p.

Personne n'a mieux dit que le P. Louis Bouyer (*Dieu vivant*, n. 22) l'opportunité, l'intérêt doctrinal, toute l'importance de cette très méritoire prospection patristique. Les anges ! sujet démodé, dont on se débarrasse comme inassimilable à l'homme moderne. Jamais au contraire la considération des anges et de leur influence n'a été plus bienfaisante qu'à notre époque. En face d'un univers incroyablement élargi, comment admettre que l'esprit, phénomène central et souverain de la création, soit localisé en un point à peine perceptible de l'espace ? En nous ramenant à la tradition chrétienne primitive, à sa conception d'un esprit humain simple épiphanie parmi tant d'autres d'un univers profondément impliqué dans le monde spirituel, celui-ci, à son tour, engagé dans le drame humain au point d'en former une composante essentielle, on nous jette dans la contemplation d'un cosmos d'un dynamisme et d'une ampleur incommensurables. Nous voyons là, en outre, un merveilleux élargissement du champ de la christologie ; car, si différentes que soient les fonctions des anges, leur présence est constante, universelle, enveloppante ; or, partout, ils sont au service du Christ Seigneur. Excellente contribution de théologie positive, cette étude en rénove le matériel et pose maints problèmes de spéculation ; il reste à dire en effet jusqu'à quel

point les Pères engagent leur pensée et nous engagent nous-mêmes à leur suite. L'allure vive de la rédaction — avec, pour rançon, quelques négligences de style — le ton si sincèrement enthousiaste, rendent cette lecture aussi intéressante que profitable.

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. Les passions de l'âme*, t. III trad. et notes par M. Corvez, O. P., éd. de la Revue des Jeunes, Desclée et C., 1952, 16 × 10, 270 p.

Ce volume, qui termine le traité des passions, comprend les questions 40-48 de la Prima secundæ ; il étudie les passions de l'irascible : l'espoir et le désespoir, la crainte (quatre questions), l'audace, la colère (trois questions). Nous retrouvons ici toutes les qualités de cette excellente collection qui s'achève peu à peu (cinquante volumes sont déjà parus ; une douzaine seront encore nécessaires pour achever l'œuvre). — Traduction claire, avec un plus grand souci d'exactitude que d'élégance ; notes explicatives assez nombreuses et renseignements techniques intéressants ; ces derniers montrent en particulier le caractère expérimental du traité thomiste, en pleine harmonie avec la psychologie expérimentale moderne. Sans doute, les notions physiologiques sont encore rudimentaires, telle la conception des « esprits animaux », première approximation de ce que nous appelons l' « influx nerveux » (p. 233-239). Mais tous les faits accessibles à l'observation commune sont exactement notés et les remarques psychologiques fondées sur l'introspection gardent toute leur valeur.

J.-F. T.

PETRUS LUMBRERAS, O. P., *De habitibus et virtutibus in communi* (Ia 2ae 49-70), (Prælectiones scholasticæ in secundam partem D. Thomæ, III). Off. lib. cath., Roma, 1950, 23 × 17, 281 p.

Un cours donné à l'Angélique, en latin authentiquement scolastique, s'enfermant délibérément dans les données et solutions thomistes des questions, telles que la Ia-IIae les aborde, utilisant quelques commentateurs, Cajetan surtout, et, passim, quelques modernes ; sans tentative d'explication par les sources, sauf l'aristotélicienne. Dans son ordre, comme chapitre de psychologie thomiste, cette œuvre représente un gros effort, peut-être le plus poussé en la matière.

A. D.

Anselme MUSTERS, O. E. S. A., *La souveraineté de la Vierge*, d'après les écrits mariologiques de Barthélemy de Los Rios, O. E. S. A., Gand, Éd. des PP. Augustins, 1946, 19 × 14, 214 p.

La bibliothèque de l'Ordre augustinien s'enrichit d'une nouvelle contribution mariologique. L'espagnol Barthélémy de los Rios, qui fut durant 25 ans définiteur en Belgique, est ici présenté : personne, vie, œuvres. Son maître-ouvrage, les six livres d'un *De hierarchia mariana*, Anvers, 1641, situe son auteur parmi les importants théologiens augustiniens de la Vierge. C'est un riche compendium de doctrine dogmatique, ascétique et mystique. Le P. A. M. nous en présente une synthèse autour

de l'idée de souveraineté : a) La Vierge est souveraine, en raison de sa Conception-Immaculée et de sa Plénitude initiale, puis de sa Maternité divine et de sa réelle Corédemption ; b) La nature de cette souveraineté peut s'exprimer en trois mots empruntés à saint Jean Damascène : Marie est en toute vérité *Domina, Hera, Regina.* — Les sources de cette mariologie sont l'Écriture d'abord, conformément à cette pensée de saint Augustin : *Prope omnis pagina Scripturæ nihil sonat quam Christum et Mariam.* A relever son interprétation allégorique du Cantique et la sobriété de ses applications mariales des figures de l'A. T. — Cependant, parmi les Pères, le Docteur d'Hippone le cède en importance, comme source de son inspiration, au Pseudo-Denys, à Saint J. Damascène, à saint Bernard, à saint Bernardin. La transcendance de la Maternité divine, foyer de tous les privilèges, est nettement affirmée : « *Ideo datum est ei ut tam feliciter Christum mente conciperet, quia ipsum erat carne susceptura* ». Pour de L. R., le *fiat* de l'Incarnation est déjà l'amorce de la Corédemption. Ce que le Christ tient de sa Mère, c'est le prix même de notre rachat, dans la ligne de *I Petri*, I, 18. En soi, la Maternité divine est engagement corédempteur dans le sens de « *Compenset decepti per se hominis peccatum, generando Christum* » (S. Aug., Sermon 51). A cette Corédemption, entre le consentement à la Maternité divine et l'essentielle destination au sacrifice de l'humanité que Marie transmet au Sauveur, un troisième fondement est assigné : l'offrande volontaire qu'elle fit de son Fils au Calvaire durant sa compassion, en tant qu'elle comportait quelque chose qui lui appartenait en propre, et s'alignait sur les mêmes fins que celles du Rédempteur. — Pour défendre l'Immaculée-Conception, de L. R. s'appuie sur le texte si discuté de saint Augustin (*De natura et gratia*, ch. XXXVI) cité pourtant dans la Bulle *Ineffabilis.* De même, pour fonder ses raisons de convenance, il invoque la règle d'or du *De libero arbitrio*, III, 5, « *quidquid tibi vera ratione occurrerit, scias Deum fuisse bonorum omnium largitorem* », s'agitsant des questions sur lesquelles l'Écriture se tait. — Notons enfin le thomisme fervent de de L. R., pour qui le Docteur angélique est la « *summa auctoritas, quem non venerari et admirari nemo potest, nisi is in quo nulla est ratio* ».

A. D.

Franziskus-Maria STRATMANN, O. P., *Jésus-Christ et l'Etat*, trad. de l'allem. par P. Lorson, S. J., Tournai, Paris, Casterman, 1952, 21 × 15, 176 p.

Le R. P. Fr. Stratmann, conférencier et théologien, spirituel et sociologue, a de magnifiques états de service, auxquels la Préface du P. Lorson rend un bien légitime hommage. Son grand ouvrage, *Les saints et l'Etat* — après *L'Eglise mondiale et la paix mondiale* — comprendra six tomes dont voici la traduction du premier, consacré aux relations du Christ avec l'État de son temps et les États de tous les temps. L'actualité du sujet et l'intérêt de sa mise en œuvre frapperont incontestablement. On ne nous a pas encore présenté, de propos délibéré, en une œuvre d'envergure, le Christ « homo politicus », le simple citoyen qu'il fut, modèle de tous les citoyens. Par ce biais original, l'ouvrage rejoint, en les mettant en lumière neuve, les principes classiques de la morale poli-

tique. Une première partie traite du Christ comme Souverain, de sa souveraineté sur l'État spécialement méconnue par notre actuel laïcisme. La seconde, « le Christ comme subordonné », rappelle la situation politique de son temps et aborde l'exposé de ses comportements originaux vis-à-vis de la puissance publique. Ils sont groupés en quatre chapitres, autour de quelques articulations majeures : recensement d'Auguste, fuite en Égypte, nationalisme juif, et le double procès qui le condamna à mort. La composition est alerte, la doctrine accessible à tous. Comme effort pour cerner de plus près un aspect de la vie du Christ, en son exemplarité supra-temporelle d'homme engagé en nos contingences, cet ouvrage, dépouillé de toute prétention technique, intéressera cependant le théologien, le moraliste, le sociologue. Il pousse en avant une pointe remarquable, au service du chrétien d'aujourd'hui, aux prises avec l'ambiguïté tragique d'un monde « qui a cessé de porter le fardeau de la Royauté du Christ », sans être moins authentiquement son domaine. Le traducteur peut se rassurer sur l'opportunité, disons franchement l'urgence de son œuvre, en ce domaine du politique à éclairer, conquérir, assainir.

A. D.

Pierre Lorson, *Défense de tuer*, coll. « Le poids du jour », Éd. du Centurion, Paris, 1953, 19 × 14, 142 p.

La première partie rappelle l'enseignement de l'Évangile et le retentissement qu'il a trouvé dans l'Église, hommes, institutions, législation, doctrine. Une deuxième partie s'attaque aux problèmes soulevés par les réalités nouvelles : ruines de la guerre, usines et engins atomiques, méfaits de la guerre froide, psychose de la peur, perplexité endémique. La troisième expose que la guerre offensive, immorale en soi, doit être mise hors la loi ; la guerre défensive, pour être légitime, doit réaliser un ensemble de conditions et se revêtir de telles nuances et atténuations, qu'elle semble irréalisable : ne pas outrepasser les nécessités de la défense, ne pas risquer de déclencher une guerre offensive ou générale, etc..., suppose d'autre part l'agression manifestement injuste, l'absence d'une force répressive internationale, et la perspective d'une réelle efficacité de la guerre entreprise. Au rebours de ce qu'avance encore le Code de Malines, le temps des nations martyres du droit, de la civilisation, de la religion, est révolu. Le témoignage rendu par la mise en action des engins modernes est plus que suspect, à plus forte raison quand la guerre est perdue d'avance. L'auteur émet son opinion avec circonspection, et il faut la lire avec les réserves dont il l'entoure (pp. 96-97). Une dernière partie, sur les attitudes nouvelles : toutes les formes de mouvements prétendant travailler pour la paix, s'achève dans Ascèse et mystique nouvelle, condensant la moelle d'un ouvrage lucide, courageux, représentant un effort loyal d'adaptation de la morale catholique internationale à un sujet des plus formidablement conséquents.

A. D.

Code familial (Union internationale d'Études sociales), Éd. Érasme, Bruxelles ; Spes, Paris, 1951, 20 × 13, 207 p.

Impossible de présenter en quelques lignes un ouvrage d'une telle densité, fruit d'une collaboration des plus délicates et des mieux concertées, moins code juridique que recueil précis de principes d'action nettement mis au point et clairement formulés, selon le triple domaine Famille en soi, Famille et État, Famille et Église. Tout est suspendu à la véritable nature, théologique et juridique, de la Famille, adéquatement considérée, suivant un exact ajustement de ses fins complexes. On s'y est appliqué avec un soin manifeste. Ce riche condensé de doctrine, de législation et d'expérience, répond à des appels multiples : celui des hommes de loi, celui des pasteurs, celui des militants et de tous les chrétiens sociaux, celui surtout des foyers chrétiens et notamment des communautés de foyers, espoir suprême de la famille en notre sol. C'est dire qu'il aborde et clarifie tous les problèmes familiaux aux innombrables incidences.

A. D.

P. Hyacinthus-M. Hering, O. P., *De amplexu reservato*, Extract. ex period. « Angelicum » 28 (1951), fasc. IV, Roma, 24 × 16, 36 p.

Posées les prémisses et identifiée l'étreinte réservée — elle se ramène à une forme limite de l'*inchoatio copulæ* — l'auteur aborde le problème : *an licita sit copula inchoata cum intentione seminationem cohibendi sine periculo pollutionis ex parte conjugum ?* Sont invoqués tous les théologiens qui en ont spéculé : onze d'entre eux pourraient s'interpréter dans un sens affirmatif, compte tenu de toutes les réserves et nuances qu'ils apportent dans l'expression de leur pensée. Par contre, « *multi graves moralistæ antiqui et moderni tenent praxim illam esse illicitam* ». D'où résulte l'opinion commune négative. Vingt sont cités longuement, amorçant la conclusion de l'auteur, tenant l'étreinte réservée pour gravement illicite. Confirmation est apportée par les conséquences : exagération de la valeur de la volupté charnelle, oubli de la fin primaire du mariage, danger presque fatal d'onanisme formel.

A. D.

Alfred Diacre (des Missionnaires d'Afrique), *Les baptêmes en danger de mort*, en vente chez l'auteur. Pères Blancs, Louvain, 1951, 17 × 12, 215 p.

De format portatif, ce traité « théorique et pratique » condense toute une expérience vécue en pays de mission. Il est de tout point recommandable : doctrine sûre, esprit excellent, sens pastoral averti. Tout l'enseignement de la théologie morale est rassemblé et ordonné, les discussions spéculatives écartées, certaines données des manuels courants précisées ; en outre, « la manière de s'y prendre » est enseignée à tous, même laïcs, catéchistes ou non, en termes des plus clairs et des plus persuasifs ; les détails abondent, des schémas d'instructions sont composés de toutes pièces. L'A. réagit vigoureusement contre la conception du baptême rite magique, insiste à bon droit sur les dispositions requises,

sans hésiter à adopter la solution favorable au salut dans les cas urgents. Tous les cas difficultueux sont bien nettement définis et envisagés : enfants, malades, aliénés, sourds-muets, païens, hérétiques, schismatiques, musulmans, juifs, hindous, etc..., y compris tout ce qu'il faut faire après le baptême.

A. D.

Germain LESAGE, O. M. I., *L'accession des Congrégations à l'état religieux canonique*, les Éd. de l'Univers. d'Ottawa, 1952, 24 × 16, 240 p.

Ni histoire des Congrégations, ni exposé des éléments juridiques de l'état religieux, cette thèse de doctorat, claire et bien conduite, se cantonne dans la présentation des grandes lignes du développement d'une institution canonique. D'allure schématique, elle reproduit et interprète successivement les grands faits et les principaux textes qui ont concouru à l'accession des Congrégations à vœux simples à l'état canonique parfait. Son mérite réside en ce vaste jalonnement opéré à travers le maquis de l'histoire supposant la mise en œuvre d'une abondante bibliographie (cf. 15 pages en fin d'ouvrage). La définitive accession, œuvre du XIXe siècle consacrée par le code de 1917, couronne une longue évolution, déclenchée par les légistes du XIIe siècle, accélérée par les approbations des papes du XVIIe, en passant par la fameuse Décrétale « Quod votum » de Boniface VIII, et la concession des vœux simples à la Compagnie de Jésus. Sera utile à tous ceux, enseignants surtout, qui ont affaire au Droit religieux.

A. D.

Germanus LESAGE, O. M. I., *Ordinatio codicis juris canonici*, Apud Universit. Ottaviensem, 1952, 21 × 14, 161 p.

Le Code tout entier du Droit canon mis en tableaux synoptiques, à l'usage de ceux qui n'ont pas le loisir ou la patience d'en dresser de semblables. Aide-mémoire et répertoire.

A. D.

III. — PHILOSOPHIE

Actas del primer Congreso nacional de filosofia, Mendoza (Argentina) marzo 30 abril 9, 1949, Universidad nacional de Cuyo (Publicacion al guidado de L. J. Guerrero), 3 volumes, 26 × 17.

Voici la riche moisson des Actes du Congrès national de philosophie tenu en 1949, à Mendoza, Argentine, et publié par l'Université de Philosophie de cette ville : trois gros tomes imposants qui constituent par leurs seules dimensions un témoignage de la vitalité du mouvement philosophique en Amérique du Sud et dans le monde, autour de Buenos-Ayres. — Le premier contient, outre l'information concernant l'organisation du Congrès, les membres participants, le programme, etc..., les nombreux discours qui en ont jalonné la marche. Puis voici les travaux qui défrayèrent chacune des six sessions plénières tenues du 30 mars au 9 avril. De cette opulente matière, nous ne pouvons que donner un signa-

lement général, marquant les orientations de cette magnifique contribution collective mondiale : première session : la philosophie et la vie de l'esprit. Y prennent part Buenos-Ayres, Cordoue, Munich ; en langue française, Charles de Coninck, de Québec, présente la notion marxiste et la notion aristotélicienne de contingence. — Deuxième session : la personne humaine : traitée par Zurich, Lima, La Plata, Göttingen, Georgia. — Troisième session : l'existentialisme, par Turin, Buenos-Ayres, Hartford (séminaire) et Paris (Gabriel Marcel présente le primat de l'existentiel, sa portée éthique et religieuse). — Quatrième session : la philosophie contemporaine, Madrid (sur la philosophie espagnole), Paris (Jean Hippolyte : Du bergsonisme à l'existentialisme), Oklahoma (la philosophie nord-américaine), Cuyo (la philosophie italienne), Fribourg (la philosophie allemande). — Cinquième session : Philosophie et Cité humaine par Aix-Marseille (Gaston Berger, la Philosophie et la société), Pensylvanie, Valence, La Plata et Rome. — La sixième session célèbre trois centenaires, dont celui de Suarez et fait mémoire de trois grands noms, dont celui de M. Grabmann.

Les tomes II et III sont tout entiers consacrés aux travaux des treize sessions particulières que se répartissent les diverses compétences présentes. La métaphysique (première session), la plus fournie, présente 26 travaux provenant des Universités des deux mondes. L'un d'eux (Tucuman) aborde le problème dans ses rapports avec la théologie. De langue française, seules quelques pages succinctes de Louis Lavelle exposent ses conceptions sur les relations de l'esprit et du monde, à l'occasion de la collection Philosophie de l'esprit. — La situation actuelle de la philosophie (deuxième session) rassemble une gerbe un peu moins grêle de travaux en langue française. Robert Aron traite de la Présence de la philosophie, insistant sur la part de la pensée française dans la reconstruction spirituelle de notre temps. Gaston Berger : Les discussions des philosophes (comme effort de compréhension réciproque). Maurice Blondel : Le devoir intégral de la philosophie. Jean Hippolyte : Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson. Enfin René Le Senne : La science de l'homme et la philosophie. — Philosophie de l'existence (troisième session), traitée par Cordoue, Mayence, Kiel, Madrid, Frankfort, Bâle, Murcie, Bogota, Cuyo, San-Miguel, Rome, Buenos-Ayres, Santa-Fe, Lima, obtient cinq participations en français : G. Berger : L'homme et ses limites. Mad. Davy : Notion de curiosité, et Phénoménologie du mysticisme. Ch. de Coninck : La nature de l'homme et son être historique. G. Marcel : Réflexion et mystère. — La quatrième session, Logique et Gnoséologie, fut l'occasion au R. P. Garrigou-Lagrange, d'exposer le réalisme thomiste, son triple fondement. Parmi les 14 rapports en langue étrangère, relevons celui de Bertrand Russel (Cambridge) : Logical positivism. — En Axiologie et éthique (cinquième session), G. Marcel donna Crise des valeurs. — En Psychologie (sixième session), la contribution de langue française fait défaut parmi les six travaux seulement qui honorent cette branche pourtant si florissante et si touffue de la philosophie moderne. — En bref, une prospection importante dans les couches profondes de la pensée occidentale : ancien et nouveau monde.

A. D.

Rencontres Internationales de Genève, 1951 *: La Connaissance de l'homme au XXe siècle ;* Neuchâtel, La Baconnière, 1952, 365 p.

Si les exposés de cette rencontre divergent, si les solutions apportées au problème de l'homme contemporain ne sont pas les mêmes, l'unité du congrès reste cependant dans la convergence des conclusions. L'homme du xxe siècle est un déraciné... résultante complexe des nombreuses révolutions dont Marx et Freud apparaissent à la fois comme des points de regroupement et de départ.

Élargissant la géographie du sujet, MARCEL GRIAULE introduit ses auditeurs dans le monde noir et montre comment même chez les peuples prétendus les plus primitifs il existe, bien qu'au stade encore mythique, une véritable métaphysique qui régit la vie concrète de ces peuples. C'est une défense de la personnalité que fonde ensuite le psychiatre HENRI BARUCH dont il démontre d'une part la persistance dans les troubles tant mentaux que biologiques et d'autre part la sensibilité aux facteurs moraux et toxiques. Contre certaines tendances de la psychiatrie « braquées non seulement pour la détruire mais pour la nier » le docteur s'insurge mais, cette fois, avec plus d'audience. Opposant enfin aux dualismes traditionnels « la conception synthétique » de la personnalité dont il trouve la source dans la tradition hébraïque, le psychiatre conclut : « Le problème théologique et celui du monothéisme ne sont pas du tout des spéculations extraordinaires, ils découlent eux-mêmes des données les plus précises de la science moderne et de la science expérimentale ». — « Opéré par une chirurgie désastreuse de plusieurs tabous auxquels ses prédécesseurs devaient le plus vital de leur condition de civilisés », l'homme du xxe siècle apparait à M. JULES ROMAINS comme « d'une part libéré quant au système intérieur de contrôles et de contraintes, mais d'autre part asservi au politique et à l'économique, affaibli enfin dans sa liberté intellectuelle ». — L'homme de notre temps, affirme M. MERLEAU-PONTY, plus qu'aucun autre goûte l'expérience de la contingence, douloureusement tendu à la recherche des rapports qui existent entre son corps et son esprit, sa conscience et son langage, l'économique et le politique. M. ORTEGA Y GASSET, partant du postulat fondamental chrétiennement insoutenable que l'homme n'a point de nature, voit dans sa préoccupation d'avenir sa réalité primaire et décisive. L'homme contemporain a perdu son passé, la civilisation occidentale est morte. Il est du devoir des jeunes, conclut le philosophe, d'inventer pour aujourd'hui des formes radicalement neuves. — La connaissance chrétienne, note le pasteur WESTPHAL, n'est possible qu'à l'intérieur de cette expérience « humainement intolérable de la foi confiance active » en laquelle le chrétien consent à une absence d'explications pour la réalité d'une Présence divine incarnée toujours contemporaine et médiatrice et par laquelle il naît à sa propre connaissance et à celle d'autrui. Le Père DANIÉLOU rappelle enfin que l'homme n'accomplira jamais sa liberté que dans un climat de relations. Face aux mythes actuels du progrès et du nouvel humanisme, le théologien rappelle qu'il n'y aura jamais d'homme plus nouveau et à la fois plus achevé que le Seigneur Jésus-Christ.

H. E.

Paul Griéger, *Cours de Philosophie*, t. I. *Psychologie*, avant-propos de R. Le Senne, éd. Ligel, Paris, 23 × 14, 625 p.

Le premier souci de ce cours est de fournir aux élèves tous les renseignements nécessaires à la préparation du Baccalauréat (IIe Partie), chaque chapitre étant suivi de documentation bibliographique, d'exercices et de sujets de dissertations. Après l'introduction de règle sur la méthode de la psychologie, on y trouve, au livre I, l'exposé des problèmes suivant un plan qui tend à se répandre ; il expose d'abord les fonctions de la vie sensible, comme étant plus primitives, puis celles de la vie abstraite couronnées par la volonté libre, enfin les fonctions générales : habitude, mémoire, attention, association. Sur chaque point, l'auteur nous donne les principales solutions historiques, surtout modernes, qu'il critique, avant de développer sa position propre. La méthode, riche en documentation, a parfois l'inconvénient de laisser la pensée en suspens : par exemple, sur le problème important de la valeur de notre connaissance sensible, l'auteur défend-il l'idéalisme ou le réalisme ? Ce n'est pas clair. Plusieurs passages (p. 45, 211, 240, par ex.) semblent pencher vers l'idéalisme. « Bref, conclut-il, la conscience ne nous fait jamais sortir de nous-mêmes (p. 241). » Mais d'autres s'orientent vers le réalisme, par ex. p. 213, où la valeur objective de la sensation est bien montrée.

L'originalité de l'ouvrage, que fait ressortir l'introduction de R. Le Senne, est surtout au livre II « La vie personnelle », vers lequel converge l'exposé. On y passe de la psychologie générale à la psychologie *individuelle*, par l'étude du caractère et du moi personnel, ainsi que du conscient et de l'inconscient, pour finir sur le thème existentialiste de la « communication des consciences », fondée, dit l'auteur, sur l'amitié, mode idéal de la connaissance d'autrui (p. 617 ». Bien des remarques critiques pourraient être soulevées contre cette tendance actuelle à incorporer à la « science » psychologique des notations de psychologie individuelle, justes et pénétrantes en elles-mêmes, mais qui relèvent d'un autre domaine, celui de l'éducation ou de la morale. Mais l'auteur les présente dans un excellent esprit de doctrine spiritualiste et son ouvrage paraît, muni de l'*Imprimatur*.

F.-J. Thonnard.

Régis Jolivet, *Essai sur le problème et les conditions de la sincérité* (Problèmes et doctrines), n. 1, Paris-Lyon, E. Vitte, 1950, 19 × 12, 200 p.

La *sincérité* dont il s'agit ici n'est pas la simple « véracité » qui évite le mensonge. C'est la disposition intérieure, manifeste pour tous, par laquelle chacun est effectivement fidèle à l'idéal qu'il s'est choisi, et qui doit être, s'il se connait bien, le dévouement à la Valeur suprême, qui est Dieu, vers qui converge toute vraie valeur humaine. — L'auteur se pose ainsi au centre même des réflexions existentialistes actuelles ; et, avec une grande maîtrise, il développe son analyse selon la méthode phénoménologique, montrant en passant la part de vérité des modernes existentialistes, mais, pour le fond, justifiant pleinement la doctrine traditionnelle dans l'école thomiste.

C'est avec soi-même, d'abord, qu'il faut être sincère, et pour arriver à se saisir, dans sa vérité vivante, concrète et personnelle, ni la réflexion ordinaire menée à l'aide de concepts abstraits et de « cadres préfabriqués », ni même l'intuition au sens de connaissance spéculative, ne peut y réussir : en ce domaine, les objections existentialistes portent. — Il faut, pour avoir accès à nous-mêmes, recourir au « *sentiment* », dans le sens d'une attention actuelle à l'accomplissement sincère de notre devoir ; c'est surtout dans l'attitude du silence et du recueillement que germe et grandit cette vraie « sincérité ».

La communication avec autrui suit les mêmes voies que la communication avec soi-même ; c'est moins une question de recherche intellectuelle et d'inférence par analogie qu'un problème pratique, résolu par l'amour et la sympathie où les âmes se rejoignent « dans la dualité d'une présence spirituelle » (p. 162).

F.-J. T.

P.-A. Rey-Herme, *Mentalité « religieuse » et perspective pédagogique*, 19 + 12, 120 p., coll. « Notre monde », Paris, Téqui, 1952.

L'auteur indique les défauts qui, selon lui, peuvent vicier une bonne éducation donnée par des religieux ou religieuses en raison de leur mentalité et de leurs habitudes de vie spéciales (obéissance, silence, austérité, anonymat, etc...), excellentes en soi, mais qui ne répondent pas à la psychologie des enfants, quand on s'en inspire dans l'éducation... Un hommage mérité est rendu à l'œuvre pédagogique des religieux... Mais toute institution humaine est perfectible.

F.-J. T.

H. D. Gardeil, *Initiation à la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 20 × 13, I. *Introduction, Logique*, 253 p. ; IV. *Métaphysique*, 237 p. ; édit. du Cerf. Paris, 1952.

L'ouvrage voudrait mettre à la portée d'un public plus étendu la doctrine philosophique de saint Thomas. L'auteur songe en particulier aux nombreux lecteurs de la traduction française de la *Somme théologique* ; et il leur offre un excellent exposé, succinct, clair, méthodique des thèses essentielles de la philosophie thomiste, omettant les controverses d'école, ne gardant le latin que pour les définitions et les formules techniques les plus significatives et donnant toujours la traduction. — Chaque volume est divisé en deux parties : I. Exposé systématique ; II. Choix de textes (latin et traduction) ; cf. dans le vol. I, p. 177-234 et dans le vol. IV, p. 141-213. — L'œuvre débute par une Introduction historique sur la Vie et les Ouvrages de saint Thomas ; et elle s'achève par un très utile Vocabulaire technique IV, p. 212-233. Quatre volumes sont prévus : outre les deux parus, II. Philosophie naturelle ; III. Psychologie ; mais « une théodicée développée et la morale sont en dehors de ses perspectives » (p. 9).

F.-J. Thonnard.

F. J. J. Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre*, trad. J. Knapp, Coll. « Textes et études phil. », 19 × 12, 59 p., Desclée de Brouwer, 1952.

Analyse et description psychologique très fouillée de toutes les formes de rencontre depuis le premier sourire de l'enfant répondant à l'amour de sa mère, jusqu'à la rencontre de l'homme avec Dieu en passant par celle du jeu, de l'amitié, du marchand avec ses clients, de l'homme avec la femme, etc... L'opuscule demande, pour être bien compris, qu'on soit familiarisé avec les points de vue et la terminologie de l'école existentialiste de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, G. Marcel, Weizsäcker . Binswanger, etc..., qui sont souvent cités.

F.-J. T.

P. Fontan, *Adhésion et dépassement*, 19 × 12, 122 p., éd. Nauwelaerts, Louvain, 1952.

Voici une description et analyse de notre acte spirituel de pensée, sur le mode phénoménologique, mais en présupposant une philosophie et une métaphysique fidèle au bon sens, et donc solide et clair. Deux parties : 1° Ce qu'exige notre intuition de l'être réellement existant tel qu'il se présente à l'expérience immédiate, où nous saisissons à la fois l'existence de notre moi pensant et d'un objet quelconque : Sujet et objet se révèlent comme *finis*, mais comme participant à l'*être absolu* dont les exigences nous forcent à nous dépasser nous-mêmes pour trouver Dieu présent, source infinie de tout être et de toute vérité ; 2° Même marche de l'analyse pour l'expérience du *mal* qui, s'imposant comme un fait, ne peut s'expliquer sans l'être fini qui le soutient et l'Etre infini qui le domine et l'ordonne au bien.

L'auteur, p. 54-60, esquisse une preuve de l'existence de Dieu par la vie de l'esprit très proche de celle de saint Augustin et il note avec raison que cette preuve repose sur « la contingence de l'acte considéré (de pensée) et du sujet qu'il exprime (p. 55) ». Plus bas (p. 93), il rappelle l'explication du mal donnée par le *De Ordine*, l. II, c. xix, n. 51. L'ouvrage, dans son ensemble, expose une conception de la démarche philosophique fondamentale qui a de réels rapports avec celle de saint Augustin, bien que l'auteur n'y fasse pas allusion.

F.-J. Thonnard.

IV. — HISTOIRE ET QUESTIONS RELIGIEUSES

P. Johanns, S. J., *L'illumination dans la pensée religieuse de l'Inde* (Bibliot. de la Fac. de Phil. et Lettres de Namur), fasc. 14, Préf. d'O. Lacombe, trad. de L.-M. Gauthier, Éd. Vrin, Paris-Nauwelærts, Louvain, 25 × 17, 225 p.

Les ouvrages sur l'Inde se multiplient. Certains sont purement scientifiques et essaient de tracer quelques avenues dans cette forêt vierge, apparemment impénétrable, tant sont complexes les éléments qui s'y

mêlent[1]. D'autres, éblouis par certains aspects de l'hindouisme, y voient un des plus puissants mouvements de l'humanité et poussent les Européens, même chrétiens, à se mettre à leur école[2]. Le P. Johanns, S. J., ancien missionnaire de l'Inde, a repris sur place le même travail, avec le discernement du savant et le zêle de l'apôtre soucieux de relever ce qu'il y a dans l'hindouisme de solide et d'universel, pour établir un point d'appui solide pour une éventuelle adhésion à la foi chrétienne de ces masses assoiffées d'infini.

L'auteur précisément relève cette tendance en trois groupes qui, sans épuiser tout l'hindouisme, en représentent peut-être les meilleurs éléments D'ailleurs, les préoccupations apostoliques de l'auteur ne l'empêchent pas d'être objectif et M. Olivier Lacombe, dans une courte préface, reconnaît la valeur scientifique de ce travail, dans les trois points qu'il a surtout analysés et qui sont bien ceux où se manifeste le mieux l'âme hindoue en ses plus hautes préoccupations.

1. Le *vishnuisme* proprement dit, qui s'appuie sur les plus anciennes manifestations de la vie religieuse en l'Inde, est particulièrement caractérisé par la *bakhti,* ou la dévotion, et l'on trouve sur ce thème, si proche du christianisme, une tendance spirituelle d'une élévation saisissante, malheureusement viciée par un panthéisme latent, car, pour la plupart des Hindous, le monde émane de Dieu au lieu d'être produit par lui comme un effet qui en est entièrement séparé. La transcendance divine s'efface en ces doctrines et ce seul point le vicie radicalement.

2. Ce fond panthéiste a produit plus tard le *Yoga* qui est une doctrine enseignant comment les âmes s'affranchissent de la matière, par une ascèse qui peu à peu les en dépouille, car elles en sont prisonnières. Le yoga existait déjà au IIe siècle avant Jésus-Christ. Il vise à « assurer à l'homme la maîtrise absolue de ses opérations mentales » (p. 69). L'ascète fait appel non seulement au renoncement moral, mais encore à des exercices corporels ou psychologiques, dans un effort constant pour fixer l'attention et l'approfondir par la méditation. « Toutes ces pratiques doivent amener le *vogin* à une contemplation extatique, au cours de laquelle il parviendra à distinguer clairement son âme de la nature inconsciente. Grâce à ce discernement, il pourra dès lors subsister dans l'isolement spirituel ((p. 70). Le yoga subsiste et se présente comme la pratique la phus haute de l'hindouisme.

3. Il existe cependant un autre mouvement très différent de celui-là sur le plan métaphysique, qui ne s'affranchit pas cependant de tout monisme, quoi qu'il en ait. Il fut créé au IXe siècle de notre ère par Çankara, un vrai penseur, qui, sous des influences diverses, venues de l'Iran et peut-être de l'Islam, a introduit dans l'Inde une mystique ontologiste, bien spéciale d'ailleurs, l'*advaita.* L'advaitisme insiste sur la dualité de

---

1. Tel O. Lacombe (auteur de *L'absolu dans le Vedanta*), 1928. — Les *grandes thèses de Ramanoudja*, 1938).

2. Tel est le sens du *Vivekananda tel que je l'ai vu* de Nivedita (= Marguerite Noble, émigrée du protestantisme). Un vol. de 309 p., chez Albin Michel, 1953.

l'esprit et de la matière. Celle-ci d'ailleurs est une pure illusion *(maya)*, et quant à l'esprit, il est unique. « En notre centre spirituel, nous coïncidons avec Dieu, sa plénitude et son infinité. Votre finitude, issue de la *mâyâ* vous fait illusion ; mais écartez l'un après l'autre, tous les écrans de la nescience ; et retirez-vous dans la pure illumination intelligible, comme dans la véritable intimité de votre Soi. Vous serez alors la translucidité de l'essence divine ; votre être se fondra en celui de Dieu ; et votre évidence comme votre béatitude se révèleront identiques à celles de l'unique Esprit » (pp. 182-183).

La mystique çankarienne eut et a encore une immense vogue sans réussir à s'imposer. La doctrine qui en est l'âme n'est pas purement intellectuelle ; mais elle tranche sur les autres mouvements hindous par la part qui y est faite à la métaphysique. Cette métaphysique est particulièrement centrée sur l'*essence*, à la manière de Platon, et sur ce point les yoghins rejoignent les advaitistes, avec cette différence cependant que les premiers « découvrent partout des âmes, c'est-à-dire des esprits finis », tandis que les « advaitistes ne connaissent que l'essentialité de l'esprit pur » (p. 192), ce qui est gros de conséquences.

La doctrine de Çankara s'achève en intuition et illumination, mais ces formules ont une tout autre signification que chez saint Augustin ou même chez les ontologistes les plus décidés. Égaré par son monisme, il dénie à Dieu toute activité de connaissance et d'amour (p. 193). La connaissance est dans les esprits, appelés à une vision de Dieu intuitive et sans intermédiaire. L'advaitisme s'épanouit en une mystique apparemment capricieuse, en fait très conforme aux principes posés touchant le pur essentialisme. Dieu est l'absolu, à tel point qu'il faut y voir « que cet absolu soit conscience réfléchie, cœur et volonté » (p. 213). Ces simples traits, notés parmi beaucoup d'autres, montrent combien la logique hindoue est déroutante pour un esprit occidental. La recherche de Dieu repose sur l'effort personnel plus que sur la grâce et il aboutit à une véritable identé avec lui. L'intimité est dépassée et aboutit à la fusion (p. 214). La pensée chrétienne a fort à faire pour donner à des aspirations à Dieu, si nobles par ailleurs, des bases solides et le sens de la mesure. Rien n'est plus nécessaire à la mentalité hindoue.

Ces simples remarques ne visent qu'à montrer l'importance des critiques de base que le seul bon sens peut et doit opposer aux apôtres de l'hindouisme en nos pays chrétiens. Les savants avertis peuvent utilement relever ses grandeurs. L'ensemble des chrétiens doit au moins savoir qu'il n'a rien à y apprendre d'essentiel, non seulement dans l'ordre religieux, mais même sur le plan rationnel, où l'Extrême-Orient, en dépit de certains éclairs, en est resté à des vues fort simplistes, même sur les points les plus élémentaires de la pensée humaine.

F. C.

M. Dréano, *La renommée de Montaigne en France au XVIII*e *siècle (*1677-1802*)*, Angers, Éd. de l'Ouest, 1952, in-8°, 589 p.

Voici un ouvrage austère, mais des plus sérieux et des plus substantiels sur Montaigne et le xviiie siècle. Il s'imposera désormais aux histo-

riens de la littérature française. Depuis sa thèse sur *La pensée religieuse de Montaigne,* M. Dréano, qui considère l'auteur des *Essais* comme son homme, s'est proposé, pour combler une lacune, d'écrire l'histoire posthume de M., soit l'inventaire de ce qu'on a écrit sur son compte depuis le XVI[e] siècle jusqu'à nos jours. C'est une vaste matière qu'ont abordée, mais seulement pour le commencement du XVIII[e] siècle, des critiques de grande science et de grand talent comme MM. Villey et Alan Boase. De façon tout aussi remarquable, M. Charles Dédéyan a suivi *Montaigne chez ses amis Anglo-Saxons de 1760 à 1900.* Pourtant, toute la fin du XVII[e] siècle et le XVIII[e] siècle tout entier, quand il s'agit de la renommée de Montaigne, en France comme à travers le monde, restaient pour nous terres inconnues. M. Dréano pensait que c'était grand dommage, puisque là doivent être cherchées sans doute l'origine et l'explication d'un certain nombre d'idées fausses qui n'ont cessé de courir, quand il s'agit de l'ami de La Boétie, sur sa pensée et sur sa philosophie.

Il a donc entrepris avec l'impartialité d'un greffier se contentant d'enregistrer les témoignages, de rassembler ce qui a été publié en France par les auteurs grands ou petits, amis ou ennemis, sincères ou non, au sujet de M., de 1677 à 1802.

125 ans : c'est une longue étape, et la tâche entreprise avait des difficultés capables de rebuter un travailleur moins énergique et moins patient. Livres, libelles, pamphlets, romans, vers, scènes de théâtre, articles de revues et de journaux, ce sont des milliers de pièces qu'il fallait ramener à la lumière, certaines restant très rares, presque introuvables, d'autres perdues dans des recueils peu connus et quasi inaccessibles. L'auteur n'a pas reculé devant la besogne ; il s'y est jeté à corps perdu, exhumant à pleines mains les textes ensevelis et accumulant les trouvailles. Il a réussi à travers le fouillis des œuvres et des noms qui lui sont passés sous les yeux, non seulement à se frayer un chemin pour lui-même, mais aussi, dans l'épaisseur de cette forêt, il est parvenu à tailler pour nous des allées et à dégager des clairières. Son travail est parfaitement clair et ordonné ; il sera permis aux lettrés qui viendront à lui en grand nombre d'amirer la maîtrise du plan et la richesse de la documentation. Les hommes du XVIII[e] siècle ont mal connu Montaigne. Sur sa vie, ils ont accepté ce qu'on en avait dit avant eux, sans y rien ajouter de nouveau et sans se reporter aux sources. Sur son œuvre, ils s'en sont tenus au texte tel qu'on leur avait fait connaître, et aucun éditeur n'a eu l'idée, même après l'avoir feuilleté, de relever dans le fameux exemplaire déposé chez les Feuillants de Bordeaux et de publier les notes manuscrites si importantes pourtant qui sont de la main même de l'auteur. Sans essayer de replacer Montaigne dans son milieu, de le faire revivre parmi ses contemporains, de lui garder son âme du XVI[e] siècle, on l'a tiré à soi. Comme sa pensée est trop ondoyante et diverse pour ne pas garder toujours un certain mystère, on lui a prêté des intentions qu'il n'a pas eues ; on a interprété ses paroles et ses actions d'après l'esprit du temps ; on l'a mêlé à toutes les querelles de l'époque, à propos de style, de morale, de politique, de philosophie ou de religion. Laissant dans l'ombre le croyant et le chrétien, il n'a pas été difficile d'en faire seulement un philosophe, au sens qu'a donné à ce mot le XVIII[e] siècle, un libertin et un révolution,

naire. Le vrai Montaigne n'est donc pas celui qu'ont voulu imposer à l'opinion un Voltaire, un Jean-Jacques ou un Diderot.

T. C.

Charles Ledré, *Pie X*, Paris, Spes, 1952, 18 × 12, 293 p.

Voici la vie de Pie X sur documents authentiques, selon qu'elle est possible tant que le secret gardé encore sur certaines pièces ne sera pas levé. Par un historien de métier, préparé grâce à ses études antérieures (Révolution et xix[e] siècle) à situer le rôle d'un grand Pape dans le complexe des événements considérables auxquels il fut mêlé. Pie X fut un Pontife clairvoyant et fort, de ceux qui résolurent avec le plus de vigueur de très graves problèmes (cf. le combisme et ses suites, la crise moderniste, l'action sociale, la politique étrangère), en même temps qu'il présentait un ensemble rare de vertus (cf. le Pape tel qu'il fut, la mort d'un saint). Son œuvre fut d'affirmation et de résistance ; il visa à la concentration, plutôt qu'à l'extension de la vie de l'Église (cf. l'Église en sa vie intérieure). Les attaques passionnées dont il fut l'objet et qui rendaient difficile l'effort d'objectivité, témoignent à quel point il fut une personnalité engagée et efficace. La France y occupe une place importante et c'est pour le lecteur français principalement que l'ouvrage est écrit. Les Encycliques sont copieusement mises à contribution. Nous voici sortis du genre panégyrique, du lyrisme coutumier, de l'histoire anecdotique, sans que le portrait y perde rien, bien loin de là, de sa vivante et très attachante vérité.

A. D.

Daniel-Rops, *Notre inquiétude.* Essais, Paris, Librairie académique, Perrin, 1953, 19 × 12, 297 p.

Bien que déjà vieux d'un quart de siècle, ce livre garde toute son actualité. C'est que l'inquiétude depuis 25 ans n'a pas cessé de grandir. Alors qu'à cette époque elle se présentait souvent comme un stimulant à la pensée, elle apparaît aujourd'hui comme le point final de beaucoup trop de systèmes, comme la démission de la pensée. Replacée dans son contexte social, historique et politique, étudiée dans ses manifestations religieuses, littéraires, artistiques, voire pathologiques, l'inquiétude apparaît en dernier ressort comme le symptôme le plus évident d'une génération en mal de Dieu. Au moyen d'une documentation dont la densité n'estompe ni l'universalité ni la profondeur, Daniel Rops dégage en des pages où le témoignage guide la critique littéraire, les leçons des grands maîtres d'il y a 25 ans, et vis-à-vis desquels il a été ou le contemporain ou le disciple. Les pages qu'il consacre à A. Gide, à P. Valery ou à tel ou tel autre de ceux qui ont profondément marqué sa génération et marquent encore les nôtres, restent des pages de respectueuse mise au point, où la désapprobation des idées n'enlève rien à la grandeur et à la sincérité de leurs auteurs. A nos jeunes générations, qui, sous l'influence de trop de systèmes, oscillent dans leur inquiétude entre le désespoir et le non-espoir il est bon de rappeler le dilemme de Jacques Rivière : « La Foi religieuse ou le suicide », dilemme dont la reprise constitue un des *leit-*

motiv du livre de Daniel Rops. L'inquiétude pousse au choix, elle en est, dit l'auteur ,la parabole. La Foi ne supprimera pas l'inquiétude, elle l'orientera... mais c'est là une grâce que l'Infinie Miséricorde ne continue d'accorder qu'aux cœurs humbles. Des positions telles que l'oubli, l'art, la philosophie, voire le renoncement, resteront face à l'inquiétude, des positions éphémères parce que trop humaines.

H. E.

René Duvillard, *Le marteau et la tenaille*, du schisme du monde au rythme de Dieu, Préface de G. Thibon, Paris, E. Vitte, s. d., 19 × 12, 175 p.

Sous le titre symbolique *Le marteau et la tenaille*, René Duvillard a groupé de nombreuses pensées sur la cruciale évolution d'un monde qui va de son propre schisme au rythme de Dieu. Toute la pensée de M. Duvillard évolue selon une méthode d'accouplements dont le principe premier qui est aussi le principe final est à chercher dans la dialectique ouverte de l'amour. Tout n'est pas bien juste dans cette pensée qui est si personnelle et les amateurs de l'ordre resteront déroutés face à la variété des disciplines dont l'auteur use d'ailleurs avec la même souplesse et la même maîtrise. Malgré ce défaut de forme et quelques pensées encore mal nuancées, le livre de M. Duvillard reste un témoignage qui se veut constructif et un appel qui ne peut rester sans réponse chez les bonnes volontés soucieuses de sauver leur monde. Ce livre est tout le contraire d'un manuel, il est de ceux qu'il faut relire sans cesse, car si l'invocation en est magnifique et forte, l'évocation qu'elle suscite exige un long travail de réflexion lequel aboutit à des découvertes toujours nouvelles. Comme le disait G. Thibon dans sa préface, « ce livre ne prouve pas, il appelle Des chapitres comme « l'Énigme de Dieu, le Cœur du Christ, l'Église et sa mission » s'imposeront d'eux-mêmes ».

H. E.

H. Pennec, O. M. I., *Où va la mission paroissiale ?* (Essai d'ajustement à la paroisse moyenne « B »). Préf. de S. Exc. Mgr Fauvel. En vente chez l'auteur, 75, rue de l'Assomption, Paris, 1951, 20 × 16, 160 p.

La mission paroissiale a cessé de concentrer son effort sur les individus ; elle se propose de construire une église paroissiale insérée dans la vie concrète, communautaire et missionnaire, dans le monde qu'elle a charge de rendre plus humain en même temps que de le sauver. Il lui faut rejoindre, pour les transformer, les structures humaines et temporelles, afin de se rendre efficace et d'atteindre les masses. C'est le point de départ d'une organisation dont cette étude démonte le mécanisme, à partir, historiquement et doctrinalement, de la mission en général, jusqu'à l'actuel effort d'ajustement de la mission, à Dieu (équipement spirituel des missionnaires), aux paroissiens (ajustement psychologique, local, territorial) et à la paroisse (technique de la nouvelle organisation). La deuxième partie, « La mission en exercice », est à lire en liaison avec les expériences en cours, auxquelles préside en partie le P. Pennec, et qui lui confèrent un surcroît d'ajustement en même temps que d'efficacité et d'actualité.

A. D.

V. — SPIRITUALITÉ

A. Hamman, O. F. M., *Prières des premiers chrétiens* (Textes pour l'Histoire sacrée), choisis et prés. par Daniel Rops, Paris, A. Fayard, 18 × 11 477 p.

Ce volume offre au grand public l'expression la plus vibrante de la foi chrétienne de nos Pères, leurs cris d'espérance, leurs chants d'amour. Qui ne serait ému à la lecture de chacune de ces pages où sont rassemblés 364 extraits des écrits des cinq premiers siècles chrétiens ? Prières de Jésus, Hymnes de saint Paul, Prières des martyrs, Acclamations, Bénédictions, Doxologies, Chants eucharistiques, Hymnes au Christ, à la Vierge Marie et à l'Église, Prières de pardon, Actions de grâces, etc... Ce livre de lectures spirituelles sera plus encore un livre de prières, auquel on pourra recourir à tous les moments de la vie. A cet effet, on trouvera parmi les sept tables dressées par l'auteur, celle des « prières usuelles » qui permettra l'utilisation directe des textes en vue des diverses circonstances. Ce livre doit être recommandé à tous les fidèles si ignorants des belles prières avec lesquelles nos Pères dans la foi ont prié.

G. F.

Dom Henri Tissot, *Les Pères vous parlent de l'Evangile*, I. *Le temporal*, Abbaye de Saint-André, Bruges, 1953, 17 × 10, 870 p.

Le premier mérite de l'ouvrage est son élégante et commode présentation : volume portatif, papier fin. Un autre très appréciable, c'est de substituer aux citations tronquées du bréviaire le texte *in-extenso* des homélies patristiques qu'il rassemble. On eût souhaité qu'une différence de caractères vînt montrer aux yeux les parties figurant dans le bréviaire, pour en faciliter la consultation. La présentation du texte est éclairée de sous-titres, le coupant en paragraphes ; les références scripturaires sont données en note ainsi que les explications utiles. La traduction est non seulement consciencieuse, mais généralement vivante et expressive. Ainsi les extraits du bréviaire font place à un ample commentaire qui suffit souvent à élucider les difficultés rencontrées au cours d'emprunts détachés du contexte. Ne figurent dans le présent volume que les homélies du temporal. Saint Augustin s'en adjuge la majeure partie, avant saint Ambroise et saint Grégoire le Grand. Les *traités sur saint Jean* sont la source la plus exploitée : 30 sur 40. Ce travail peut apporter une contribution utile à la réforme de l'Homiliaire du Bréviaire actuel.

A. D.

Romano Guardini, *Vie de la foi*, coll. « Foi vivante », Paris, Les Éditions de la Revue des Jeunes, 1951, 18 × 12, 124 p.

Reprenant le mot de l'Apôtre « le juste vit de la foi », l'auteur apporte à « Foi vivante » une contribution des plus topiques. En penseur et en psychologue, en théologien et en spirituel, il étudie non pas la foi en soi, circonscrite dans son mystère essentiel, mais la foi concrète, adéquate, implantée dans l'humus existentiel. Il en analyse avec finesse

et sûreté, tous les aspects fondamentaux : la genèse, le contenu, l'évolution, les crises ; ses rapports avec l'action, l'amour, l'espérance, le savoir ; la diversité de ses formes et son immanence dans l'Église (aspect social). Sa réflexion se réfère toujours au chrétien engagé dans l'existence concrète, aux prises avec les remous de la vie actuelle. C'en est l'originalité et l'intérêt, ainsi que la haute portée pratique. Elle aide à réaliser les dimensions exactes de la foi, son totalitarisme, la profondeur de son emprise ; et non moins à envisager dans une meilleure clarté les données des problèmes redoutables que pose une sincère vie de foi dans le monde de la dissemblance et du péché.

A. D.

Édouard Leen, des PP. du Saint-Esprit, *La Pentecôte continue...* (trad. de l'anglais par J. Peghaire), Montréal, Paris, Fides, 1952, 22 × 14, 304 p.

Le grand spiritain irlandais, professeur de morale et de philosophie, éducateur éminent, prédicateur et conférencier universellement réputé dans tous les pays anglophones, qu'il a parcourus en soulevant l'enthousiasme, était pratiquement inconnu des lecteurs de langue française. Considéré dans son milieu comme un des grands spirituels de notre époque, une sorte de Dom Marmion anglais, il intéressera de ce côté-ci de la Manche prêtres, prédicateurs, religieux, religieuses, fidèles instruits. La doctrine est nettement thomiste, l'exposé abondant et clair. On songe à des conférences adaptant la théologie à des auditoires non spécialisés. Rassemblées après coup, semble-t-il, d'après un plan original, quelque peu subtil, elles sont tout à fait de nature à promouvoir une dévotion active et éclairée envers la troisième Personne de la Très Sainte Trinité.

A. D.

Louis Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Paris, Ed. Brépols, 1950, 314 p.

Le R. P. souhaite dans la préface de son livre qu'il puisse en « convaincre quelques-uns (des chrétiens d'aujourd'hui) qu'il n'y a pas de christianisme sans larmes ». On se demande comment son vœu ne pourrait être réalisé devant la substance si riche, si « chrétienne » et si entraînante que ses pages nous dévoilent.

Le livre est divisé en deux parties. La première, théorique. La seconde, touchant à la pratique de la vie du moine. Celle-ci ne fait que développer les exigences de la théologie de celle-là.

L'idée essentielle du livre semble être celle-ci : « La vocation du moine ne devant être que la réalisation de la vocation du baptisé parvenu à son maximum d'urgence » (Préface), le moine doit avant tout « chercher Dieu ». Or, cette recherche n'est possible que dans une *anticipation*, sur cette terre, de ce que sera la vie éternelle.

D'où l'assimilation au Christ, qui ne se fait pas en vertu des forces de l'homme, mais à partir du lent développement de la mort mystique dans le Christ que le baptême a opérée dans le chrétien, et qui se réalise en passant par la contemplation, le détachement, la mort spirituelle. Tout cela pour, dans l'Esprit qui donne le Fils, atteindre le Père.

On ne peut analyser les pages très belles, lyriques parfois, qui parlent du détachement, du dépouillement, de la prière, du travail, de l'Écriture, de l'*Opus Dei*, de la Messe. La seule indication de ces thèmes qui tissent la journée du moine nous font soupçonner la richesse de ces chapitres.

En définitive, le moine est celui qui introduit sur terre la vie céleste. En s'efforçant dans les larmes et la peine de chercher Dieu sous le souffle de l'Esprit, il rappelle que Dieu n'est atteint que dans l'au-delà, mais que notre vie n'a de sens que dans son orientation foncière vers le Père. C'est là le message que le moine doit donner au monde : « Prendre conscience de soi dans la découverte de l'Autre » (p. 312).

B. PIAULT.

Marie-Alphonse DENIS, O. C. S. O., moine de Tamié (Savoie), *Théologie bénédictine*, Paris, P. Lethielleux, 1952, 19 × 12, 156 p.

Sous l'effet d'une triple efficience : céleste, trinitaire et monastique, la vie bénédictine s'épanouit en vie parfaite, religieuse, cénobitique et théologale. Dieu devient l'unique centre de tout, grâce à l'emprise progressive des vertus théologales, secondées par l'action de deux autres vertus à peine inférieures et proprement bénédictines, religion et humilité. Tel est le théocentrisme de la spiritualité du grand patriarche du monachisme occidental, d'après cette présentation originale dans la forme, dense d'expression, sans cesse confrontée avec le texte de la Règle et des auteurs bénédictins, disposée en courts paragraphes, qui se prêtent bien à la méditation. Accessible à toutes les âmes religieuses, ce traité ne sera cependant pleinement savouré que de ceux qui possèdent la clé de la littérature à laquelle il se rattache si nettement et renvoie incessamment.

A. D.

P. M. BRUNO, O. C. S. O., *Aux écoutes de Dieu : le silence monastique*, Besançon, A. Cart, 1952, 19 × 12, 290 p.

Le silence est une de ces attitudes d'une simplicité, d'une ampleur et d'une profondeur capable de donner lieu à une large synthèse de vie spirituelle. L'auteur s'y est essayé, en ambiance de spiritualité cistercienne, mais d'une manière qui intéressera toute âme vraiment intérieure. Voilà donc une véritable somme du silence religieux et monastique, très habilement structurée, qui en expose les fondements (I), les bienfaits (II) et la pratique (III), ouvrant sur les plus hauts sommets de la contemplation.

A. D.

OUVRAGES RECENSÉS EN CE NUMÉRO



Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX, Éditeur

Nihil obstat : Vesontione, die 22 Augusti 1953 A. Drouet, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.P.P.P. 14.093

Dépôt légal 1953, 3e trimestre. — No 1781 Bon d'impression 3.209

— **Mysterium des neuen Lebens** (Homilien zum Paschamysterium), ausgew. und übert. von T. Michels, « Im Viam Salutis », St Peter Salzburg, Verlag Rupertuserkw, 1952, 22 × 14, 54 p.

ALZIN (Josse) : **Jésus incognito** (le premier essai sur les prêtres ouvriers), Paris, Téqui, 1953, 19 × 12, 125 p.

AIGRAIN (R.) : **L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire**, Paris, Bloud et Gay, 1953, 25 × 16, 416 p.

BERTRAND-SERRET (R.) : **La superstition transformiste**, Paris, Bordas, 1952, 22 × 14, 219 p.

BARADEZ (J.) : **Tipasa, ville antique de Maurétanie** (Gouvern. Gén. de l'Algérie), Alger, Imprim. offic., 1952, 23 × 16, 78 p.

— **Le Bardo**, Musée d'ethnographie et de préhistoire d'Alger (Gouv. gén. de l'Algérie), Alger, Imp. off., 1952, 48 pages, 45 planches, 20 × 13.

— **La Bible, le Livre des Livres** (Liber 1952), Paris, Union cath. du Livre, 1952, 31 × 24.

BOUESSÉ (H.) : **Le Sauveur du monde : 2. Le mystère de l'Incarnation** (Doctrina sacra IV), Collège apost. dominic. Chambéry-Leysse, 1953, 25 × 16 838 p.

BERNARD (P.) : **Saint Bernard et Notre Dame**, Desclée de Brouwer, 1952, 19 × 14, 427 p.

BONSIRVEN (J.) : **La Bible apocryphe** (Textes pour l'Histoire sacrée, choisis et présent. par Daniel-Rops), Paris, A. Fayard, 1953, 19 × 12, 336 p.

— **Bernard de Clairvaux**, Préf. de Th. MERTON (Commission d'histoire de l'Ordre de Citeaux), Paris, Alsatia, 1953, 25 × 16, 756 p.

Saint Bernard, homme d'Église (*Témoignages, Cahiers de La Pierre-qui-Vire*), Paris, Desclée de Brouwer, 1953, 19 × 14, 260 p.

BONNEFOY (P. J.-Fr.) : **Le R. P. Ferdinand Delorme** (1873-1952), Firenze, Brozzi-Quaracchi, 1953, 24 × 16, 16 p.

— **Un essai récent sur le plan divin de la création**, Paris, Éd. franciscaines, 1953, 24 × 16, 38 p.

COOK (Albert A.) : **A critical examination of von Hügel's Philosophy of Religion**, Hugh Rees, London, s. d., 21 × 14, 161 p.

CRANNY (Rev. T.) : **The Moral Obligation of Voting**, Washington D. C., The Cath. Univ. of Americ. Press, 1952, 22 × 15, 155 p.

COURTOIS (G.) : **Le P. J.-E. Anizan** (coll. « Belles histoires et belles vies »), Paris, Fleurus, 1952, 28 × 18, 48 p.

CAPASSO (G.) : **Il penserio filosofico di Sant'Agostino** (Antologia per le scuole medie superiori), trad. di G. Auletta, Estratti dalla « Citta di Dio », dalla « Confessioni » e dalla « Vera religione », Napoli, Roma, Pescara, Bari, Palermo, Catania, Conta editore, 1952, 20 × 15, 128 p.

IIe Congrès panafricain de préhistoire, Livret-guide de la session des excursions (Gouvern. gén. de l'Algérie), Alger, Imp. offic., 1952, 20 × 13, 180 p.

COLOMB (P.) : **La doctrine de vie au catéchisme. I. Vie nouvelle et nouveau royaume**, Paris, Desclée et Cie, 1952, 21 × 14, 236 p.